د. هشام غصيب

هل هناك عقل عربيّ؟

قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري



دار التنوير العلمي

د. هشام غصيب

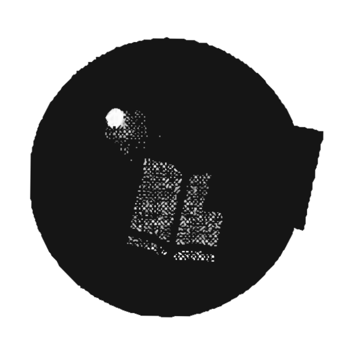
هل هناك عقل عربيّ؟

قراءة نقديّة لمشروع محمّد عابد الجابري





/



دار التنوير العلمي للنشر والتوزيع
ص. ب (4237) المحطة،
عمّان - 11131 - الأردن.
هاتف: 899619 (9626) ++
فاكس: 899619 (9626) ++

المؤسسة العربية للدراسات والنشر

المركز الرئيسي:
بيروت، ساقية الجنزير، بناية
برج الكارلتون، ص.ب: ٥٤٦٠-١١
العنوان البرقي: موكيالي، هـ ١/٨٠٧٩٠٠
تلكس: LE/DIRKAY ٤٠٠٦٧

التوزيع في الأردن:
دار الفارس للنشر والتوزيع: عمان
ص.ب: ٩١٥٧، هاتف: ٦٠٥٤٣٢

المحتويات

مقدمة

أود أن أنبه القارىء الكريم إلى أنّ الاقتباسات الواردة في النص (وجلها مقتبس من كتاب الجابري "تكوين العقل العربي") تعود إلى الطبعات الآتية:

(1) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة، بيروت (1985).

(2) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (1986).

(3) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، دار الطليعة، بيروت (1982).

(4) محمد عابد الجابري، **إشكالية الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (1989).

(5) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت (1982).

(6) مهدي عامل، **في علمية الفكر الخلدوني**، دار الفارابي، بيروت (1990).

(7) مهدي عامل، **أزمة الحضارة أم أزمة البرجوازيات العربية**، دار الفارابي، بيروت (1981).

(8) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق، بيروت (1978).

(1)

الجابري ومثالية القرن العشرين

محمد عابد الجابري مفكر مغربي طموح يهدف إلى إرساء قاعدة نظرية نقدية ينطلق منها هو وأمثاله من العقلانيين العرب لتغيير بنية التفكير والثقافة العربيين في العصر الحديث، لا أكثر ولا أقل. لذلك، فقد نذر فكره لنقد ما أسماه العقل العربي في سبيل تغيير بنية الثقافة العربية الحديثة بما ينسجم ومقتضيات التقدم في العصر الحديث، وذلك في سلسلة من الكتب أبرزها: "الخطاب العربي المعاصر"، "بنية العقل العربي"، "نحن والتراث"، "تكوين العقل العربي"، "العقل السياسي العربي".

ومع أننا لا ننكر غزارة إنتاج الجابري ولا عمقه ولا أصالته ولا أثره التحرري على الفكر العربي المعاصر، وبخاصة في مجال دراسة التراث العربي الإسلامي، إلا أننا ندرك جيداً طبيعة التناقضات التي تنخر جسد هذا الإنتاج، ومن ثم حدوده وحدود الاستفادة منه في استنطاق الواقع العربي وتغييره، تلك التناقضات والحدود النابعة في جوهرها من الإطار المفهومي

المثالي الذي ينطلق منه الجابري ومن تناقض هذا الإطار مع جوهر الواقع العربي. فالجابري، وكما سنبين لاحقاً، يظل مفكراً مثالياً، برغم ما يرصع إنتاجه الفكري من ومضات وتبصرات علمية مادية نابعة من حسه الشعبي التقدمي ووطنيته ورغبته في التغيير في اتجاه تقدم الأمة. وقد أدى الفكر المثالي دوراً حيوياً لا مجال لنكرانه في الحضارة البشرية، لكنه فقد مبرر وجوده وبعده التقدمي ومصداقيته الحضارية منذ نشوء علم التشكيلات الاجتماعية (المادية التاريخية) في منتصف القرن الماضي. لذلك، وبرغم البعد الوطني التحرري في كتابات الجابري المذكورة، وبرغم ما يكتنفها من جراءة فكرية وأدوات نقدية فعالة، إلا أنها تظل قاصرة عن استيعاب الواقع ويظل أثرها التحرري محدوداً بفعل جوهرها المثالي المستتر خلف الومضات والتبصرات المادية والتاريخية.

إنّ الجابري يبدي من البراعة في فن الجدال ومن الأصالة في ابتكار المفهومات واستعمالها في دراسة تراثنا ما يجعل من الصعب حقاً على القارىء مقاومة إغراء الوقوع تحت تأثيره وسحره. فهو يلهب الوجدان والخيال بسحر فكره بما يدفع القارىء إلى تبني لغته وأدوات نقده من دون إدراك حقيقي لجوهر هذه اللغة وتلك الأدوات. ومن ذلك تنبع أهميته وخطورته في آن. فالجابري مفكر عربي فذ يستحق النقد والاهتمام ويستحق أيضاً ما ناله مؤخراً من شهرة على صعيد الوطن العربي برمته. فهو أبرع المفكرين المثاليين في الوطن العربي اليوم وأكثرهم خطورة أيضاً لقدرته على النفاذ إلى عقل القارىء وإيقاعه بين شباكه السحرية المثالية، مهما كان هذا القارىء محصناً بالفكر العلمي المادي.

ولكن، وفي معرض تناولنا مثالية الجابري، فإنه يجدر بنا أن نلفت النظر

إلى خصوصية مثالية القرن العشرين التي ينتمي إليها محمد عابد الجابري، حتى نكون على بينة من الأحبولات الفكرية الشعورية والأخرى غير الشعورية التي يلجأ إليها الجابري لإبعاد شبهة المثالية التقليدية عن كتاباته. ففي ضوء تطور الفكر العلمي بصدد الطبيعة والمجتمع كليهما وترسخ هذا الفكر في تربة المجتمع البشرى، وفي ضوء بروز قوى اجتماعية جديدة عاتية من مصلحتها مجابهة الواقع بكل تناقضاته، أخذت المثالية التقليدية، كما تبلورت على أيدي لايبنتز وباركلي وكانط وفختته وشيلنغ وهيغل وشوبنهاور، تفقد مصداقيتها وتنحسر في كثير من الأوساط، حتى بات من غير المألوف منذ نهاية القرن التاسع عشر أن يجرؤ فيلسوف على طرح المقولات المثالية التقليدية في صورتها الأصلية علناً وصراحة. وعلى سبيل المثال، فلم نعد نسمع مذاك مقولات مثالية صارخة كالآتية: " ليس العالم سوى ثلة من الأرواح المستقلة " (لايبنتز)، أو "ليس العالم سوى حشد من الأفكار في ذهن الخالق" (باركلي)، أو "إن المكان هو شكل من أشكال حدسنا الخارجي، فيما أن الزمان هو شكل من أشكال حدسنا الداخلي" (كانط)، أو "إن العقل يشكل العالم على شاكلته ومثاله" (كانط أيضاً)، أو "إن الطبيعة هي الروح المطلق في حالة اغترابه" (هيغل)، أو "إن العالم في ظاهره تمثيل عقلي، وفي باطنه إرادة عمياء" (شوبنهاور). أجل! لم يعد الفلاسفة يجرؤون على طرح هذه المقولات المثالية الصارخة في ضوء تطور المجتمع الحديث والعلوم الحديثة. ولكن، لئن انحسرت المقولات المثالية المباشرة، فقد خلفت وراءها منهجيات مثالية لا تعترف بجوهرها المثالي، بل تذهب إلى أكثر من ذلك باللجوء إلى أحابيل وآليات معقدة لإخفاء حقيقة هذا الجوهر وإظهاره بمظهر واقعي علمي. ووظيفة هذه المنهجيات هي ترسيخ المقولات المثالية في الوجدان الاجتماعي بصمت ومن دون تصريح علني

بذلك. وهنا قد يتبادر إلى الذهن السؤال الآتي: لماذا لم تتلاشَ وتندثر المثالية كلياً في اللحظة التي فقدت فيها مبرر وجودها ومصداقيتها؟

والجواب هو أن البنى التاريخية الاجتماعية لا تندثر ولا تتلاشى بمجرد فقدان مبرر وجودها ومصداقيتها في نظر الفلاسفة والعلماء، وإن كان ذلك يضعفها ويدفعها في اتجاه الهاوية. فهذه البنى تتمتع بنوع من القصور الذاتي يكسبها نوعاً من الاستقلال الذاتي والحياة الداخلية يمكنها من البقاء بعد زوال شرطها ومسوغاتها. وهذا قانون عام ينطبق على جميع البنى الاجتماعية التاريخية، بما في ذلك الفكر المثالي. وفي هذا القانون بالذات تكمن مادية البنى الاجتماعية، مثلما أنه في قانون نيوتن الأول للحركة (قانون القصور الذاتي) تكمن مادية الأجسام الجاهرية Macroscopic. وعلى أية حال، فإن النقطة الأساسية هنا هي أن المثالية في جوهرها بنية اجتماعية تاريخية ذات وظيفة اجتماعية تاريخية تعبر عن حاجات معينة لطبقات اجتماعية معينة في العصر الحديث. فقد أنتجت هذه الطبقات الفلسفة المثالية تعبيراً عن طبيعة وجودها الاجتماعي التاريخي (هذه طريقتها في تنظير الوجود) واستعملتها أداة فكرية في التعامل مع ذاتها ومع بيئتها وفي الهيمنة الآيديولوجية على المجتمع. وقد أثبتت هذه الأداة فاعليتها التاريخية في مرحلة صعود الطبقات التي أنتجتها. إذ مكنت هذه الطبقات من مقارعة خصومها والتغلب عليهم، كما مكنتها من استيعاب التطورات العلمية والاجتماعية والاقتصادية المختلفة ومواكبة هذه التطورات. بيد أنها سرعان ما وصلت إلى حدها الأقصى في مواكبة هذه التطورات. وبتعبير أدق فقد وصلت إلى هذا الحد في منتصف القرن التاسع عشر بظهور طبقات اجتماعية صاعدة جديدة وبظهور علم التشكيلات

الاجتماعية. عند ذاك، بدأت تفقد قدرتها على استيعاب الأحداث والتأثير في المجتمع، ومن تم فقدت مبرر وجودها التاريخي ومصداقيتها. لكن الطبقات الاجتماعية المستفيدة من المثالية لم تختف بانتفاء المبرر التاريخي لآيديولوجيتها. كما إنها لم تكن على استعداد للتخلي عن هذا الإطار الفلسفي الذي يشكل جوهر وعيها الاجتماعي، على الأقل في ما يتعلق بموقفها من المجتمع البشري. لذلك اضطرت إلى ستر العورات الصارخة للمثالية التقليدية بما ينسجم ظاهرياً وحقائق السطح، وأخذت تلجأ إلى أحبولات وآليات فكرية لإخفاء باطن فكرها وإظهاره بغير مظهره الحقيقي. وكان في مقدمة هذه الأحبولات والآليات الآيديولوجية:

أ. المغالاة في التمسك بالمادية الميتافيزيقية الميكانيكية إلى حد تحويلها إلى نوع من المثالية الهابطة الفجة. والنتيجة الحتمية لذلك هي إما نفي خصوصية الظاهرات والبنى الإنسانية وإما إخراجها من نطاق العلم والعقل.

ب. التظاهر بنقد المثالية والمادية على حد سواء، والادعاء باتباع نهج ثالث يتخطى المادية والمثالية كلتيهما (الظاهراتية).

ج. الالتزام بحقائق السطح (الوضعية والامبريقية) من أجل إنكار حقائق الباطن.

د. التظاهر بالمادية على مستوى الأسئلة والتساؤلات والمعضلات والالتزام بالمثالية على مستوى الإجابات والحلول (محمد عابد الجابري).

هـ. التطفل على المادية الجدلية والادعاء بالالتزام بجوهرها، ولكن

بذلك. وهنا قد يتبادر إلى الذهن السؤال الآتي: لماذا لم تتلاشَ وتندثر المثالية كلياً في اللحظة التي فقدت فيها مبرر وجودها ومصداقيتها؟

والجواب هو أن البنى التاريخية الاجتماعية لا تندثر ولا تتلاشى بمجرد فقدان مبرر وجودها ومصداقيتها في نظر الفلاسفة والعلماء، وإن كان ذلك يضعفها ويدفعها في اتجاه الهاوية. فهذه البنى تتمتع بنوع من القصور الذاتي يكسبها نوعاً من الاستقلال الذاتي والحياة الداخلية يمكنها من البقاء بعد زوال شرطها ومسوغاتها. وهذا قانون عام ينطبق على جميع البنى الاجتماعية التاريخية، بما في ذلك الفكر المثالي. وفي هذا القانون بالذات تكمن مادية البنى الاجتماعية، مثلما أنه في قانون نيوتن الأول للحركة (قانون القصور الذاتي) تكمن مادية الأجسام الجاهرية Macroscopic. وعلى أية حال، فإن النقطة الأساسية هنا هي أن المثالية في جوهرها بنية اجتماعية تاريخية ذات وظيفة اجتماعية تاريخية تعبر عن حاجات معينة لطبقات اجتماعية معينة في العصر الحديث. فقد أنتجت هذه الطبقات الفلسفة المثالية تعبيراً عن طبيعة وجودها الاجتماعي التاريخي (هذه طريقتها في تنظير الوجود) واستعملتها أداة فكرية في التعامل مع ذاتها ومع بيئتها وفي الهيمنة الآيديولوجية على المجتمع. وقد أثبتت هذه الأداة فاعليتها التاريخية في مرحلة صعود الطبقات التي أنتجتها. إذ مكنت هذه الطبقات من مقارعة خصومها والتغلب عليهم، كما مكنتها من استيعاب التطورات العلمية والاجتماعية والاقتصادية المختلفة ومواكبة هذه التطورات. بيد أنها سرعان ما وصلت إلى حدها الأقصى في مواكبة هذه التطورات. وبتعبير أدق فقد وصلت إلى هذا الحد في منتصف القرن التاسع عشر بظهور طبقات اجتماعية صاعدة جديدة وبظهور علم التشكيلات

الاجتماعية. عند ذاك، بدأت تفقد قدرتها على استيعاب الأحداث والتأثير في المجتمع، ومن تم فقدت مبرر وجودها التاريخي ومصداقيتها. لكن الطبقات الاجتماعية المستفيدة من المثالية لم تختف بانتفاء المبرر التاريخي لآيديولوجيتها. كما إنها لم تكن على استعداد للتخلي عن هذا الإطار الفلسفي الذي يشكل جوهر وعيها الاجتماعي، على الأقل في ما يتعلق بموقفها من المجتمع البشري. لذلك اضطرت إلى ستر العورات الصارخة للمثالية التقليدية بما ينسجم ظاهرياً وحقائق السطح، وأخذت تلجأ إلى أحبولات وآليات فكرية لإخفاء باطن فكرها وإظهاره بغير مظهره الحقيقي. وكان في مقدمة هذه الأحبولات والآليات الآيديولوجية:

أ. المغالاة في التمسك بالمادية الميتافيزيقية الميكانيكية إلى حد تحويلها إلى نوع من المثالية الهابطة الفجة. والنتيجة الحتمية لذلك هي إما نفي خصوصية الظاهرات والبنى الإنسانية وإما إخراجها من نطاق العلم والعقل.

ب. التظاهر بنقد المثالية والمادية على حد سواء، والادعاء باتباع نهج ثالث يتخطى المادية والمثالية كلتيهما (الظاهراتية).

ج. الالتزام بحقائق السطح (الوضعية والامبريقية) من أجل إنكار حقائق الباطن.

د. التظاهر بالمادية على مستوى الأسئلة والتساؤلات والمعضلات والالتزام بالمثالية على مستوى الإجابات والحلول (محمد عابد الجابري).

هـ. التطفل على المادية الجدلية والادعاء بالالتزام بجوهرها، ولكن

محاولة تفريغها من محتواها (إما من بعدها المادي وإما من بعدها الجدلي) باسم الغيرة على روحها في الآن ذاته (سارتر في الحالة الأولى ولوتشيو كوليتي في الحالة الثانية).

و. استغنام فرصة انهيار المادية الميتافيزيقية تحت ضربات التطورات الحديثة في فيزياء الكنتم Quantum Physics من أجل النيل من المادية في جميع صورها وإحياء المثالية الذاتية.

وعلى هذا الأساس، فإننا سنبين لاحقاً أن فكر الجابري، وبخاصة كما يظهرفي كتابه "تكوين العقل العربي"، لا يعدو كونه هيغلية ضامرة ومستترة خلف شبكة من الأسئلة المادية الطابع والمفهومات البنيوية الحديثة.

(2)

مثالية محمد عابد الجابري

تكمن قوة محمد عابد الجابري في سحر بيانه وأسلوب عرضه ونقاشه. فلديه طريقة مميزة في اللعب بالأفكار وتشريحها وربطها ببعضها أو تفكيكها عن بعضها. ومن ذلك بالذات تنبع خطورته. فهو بسحر أسلوبه يشل الملكة النقدية لدى القارىء في الوقت الذي يوهم به القارىء بأن جوهر مشروعه هو النقد. والنتيجة أنه يدفع القراء، وخصوصاً ذوي الميول المادية الجدلية منهم، إلى الاعتقاد بأن فكره ليس سوى تجسيد خلاق لهذه الميول، وأنه الشكل العصري المتطور للإطار الفكري الذي يلتزمون به. بذلك، فإنهم يلجأون إلى استعمال أساليبه الفكرية ومفهوماته لنقد الفكر والممارسة من دون وعي حقيقي لمنطوياتها وأسسها الفلسفية، فينجم عن ذلك اضطراب فكري يمكن أن يؤدي إلى رفض كثير من الأفكار السليمة والمفيدة في الممارسة. وهذا السحر الذي يولده الجابري هو الذي يوفر الغطاء المناسب للمثالية التي تزخر بها كتاباته. فليس من الصعب النفاذ إلى هذه المثالية

حالما يتخلص المرء من حالة النشوة السحرية التي يضعه فيها الجابري. ولنر كيف يتم ذلك (النفاذ إلى المثالية) بتدبر " التقديم" في كتاب الجابري، "تكوين العقل العربي".

تبرز مثالية الجابري بجلاء من الفقرة الأولى في " التقديم"، حيث يقول: "إن نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع نهضوي". فالمرء لا يسعه إلا أن يتساءل عند قراءة هذه الجملة: هل إن المسألة هي مسألة نقد العقل لذاته، أم إنها في الواقع تتمثل في ما توجهه القوى الاجتماعية الصاعدة صاحبة المشروع النهضوي من نقد (نظري وعملي) إلى الواقع السائد، بما في ذلك الموروث الثقافي السائد والمؤثر على صعيد المؤسسات والبنى؟ فحين نقد غاليليو الأرسطية السائدة في عصره واصطدم مع الأرسطيين والسكولائيين (المدرسيين)، فهل نقد عقلاً قوميا أو اجتماعياً، أم إنه نقد في الواقع منهجية تفكير في الطبيعة انطوت على آيديولوجيا مؤسسة مؤثرة وفعالة (الكنيسة). وحين نقد الإسلام الجاهلية والوثنية العربية، فهل كان ذلك بمثابة نقد العقل العربي لذاته، أم إنه في الواقع كان نقد قوى تاريخية صاعدة في مجتمع الحجاز لنظام كامل من المعتقدات والممارسات النابعة من هيمنة طبقة اجتماعية معينة على ذلك المجتمع؟ وهل كان النقد الذي وجهه فلاسفة التنوير (والهيغليون الشباب من بعدهم) إلى مؤسسات الاقطاع والاستبداد، والذي مثل صعود البرجوازية الثورية، مجرد نقد العقل الأوروبي لذاته؟ أليس من الأجدى أن ننظر إلى تلك الحالات النهضوية على أنها نتاج صعود قوى تاريخية رأت من الضروري أن توجه نقدها إلى الموروث الاقتصادي والسياسي والثقافي تمهيداً لتغييره وفق تصورها لما هو عقلاني وسليم؟

ويمضي الجابري ليؤكد أن أحد العوامل الرئيسية لتعثر مشروع النهضة العربية هو غياب (أو عدم اكتمال) نقد العقل العربي لذاته. ويوصله ذلك إلى طرح السؤال الآتي التي تفح منه رائحة المثالية: "وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض"؟

يبدو هذا السؤال بريئاً للوهلة الأولى. لكن قليلاً من التمحيص يبرز خطورته وحقيقة أنه مضمخ بالذنب الآيديولوجي حتى الثمالة. فهو ينطوي على الاعتقاد المستتر بأنه يمكن بناء نهضة بعقل ناهض، ومن ثم بأنه يمكن بناؤها بعقل؟! وهذه بالطبع مثالية كلاسيكية خالصة. إنها نوع من الهيغلية الساذجة الخالية من نار المعلم الهادرة. فالنهضة، في نظر من طرح هذا السؤال المذنب، ليست مسألة مادية اجتماعية معقدة تنطوي على تناحرات حادة بين طبقات وفئات تسخر لتحقيق أغراضها كل ما في حوزتها من أسلحة وأدوات (اقتصادية وسياسية وعسكرية وثقافية ومعرفية واجتماعية عامة). إنها ليست حضارة جديدة تبزغ شمسها على أنقاض حضارة قديمة تحتضر. وهي ليست مسألة نضالية تقودها حركة تحرر تاريخي، وإنما هي مسألة فكرية في جوهرها: نهضة تبنى بعقل (ناهض من فضلك) قام "بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه..."، وكأن عملية النقد العقلي مشروع فكري محض يتم بمعزل عن المجتمع ونزاعاته المريرة. وبالطبع فإن الجابري لا يترك الأمور عارية بهذه الصورة الفاضحة، وإنما يلجأ في ما بعد إلى سترها بأقوال تؤكد علاقة الثقافة، ومن ثم العقل القومي، بالسياسة ونزاعاتها. لكن هذه الأقوال لا تنفي المنطويات المذكورة للسؤال المطروح ولا تبرز تأويلاً آخر له يضفي عليه نوعاً من المادية والواقعية، وإنما تعمل فقط على ستر عوراته الفاضحة وحمايته من سعير الواقع الحي.

ويمضي الجابري بعد ذلك (في الفقرة الثانية)ليؤكد أن المشكلة لا تكمن في غياب نقد العقل العربي لذاته في القرن الأخير، والذي كان أحوج ما يكون إلى مثل هذا النقد، وإنما تكمن أيضاً في ما تراكم في هذا العقل من عفن " القراءات" المختلفة للثقافة العربية وتاريخها، الأمر الذي يوجب تحرير هذا العقل من رجس هذه القراءات حتى يتسنى له أن يبدأ رحلة النقد الذاتي المرجوة. إذ يقول الجابري: " لقد تم خلال المائة سنة الماضية تكريس تصورات وآراء ونظريات حول الثقافة العربية بمختلف فروعها مما رسم قراءات معينة لتاريخ هذه الثقافة، قراءات استشراقية أو سلفية أو قومية أو يسراوية توجهها نماذج سابقة، أو شواغل آيديولوجية ظرفية جامحة، مما جعلها لا تهتم إلا بما تريد أن "تكتشفه "، أو "تبرهن" عليه".

إنّ الجابري يرفض هذه القراءات جميعاً لأنها قراءات آيديولوجية لا تريد الكشف عن حقيقة ما "تدرسه"، وإنما تريد أن تؤكد وجودها وتعيد إنتاج نفسها بتزوير ما تدرسه وتشكيله وفق مبادئها وأصولها. فليكن! هذا من حقه. من حق الجابري أن يرفضها لأنها آيديولوجية، لأنها ليست "علمية ". ولكن ما البديل الذي يقدمه الجابري؟ لئن لم يكن البديل مجرد قراءة آيديولوجية أخرى تكتشف ما تريده في موضوعها، فلا بد أن يكون بديلاً علمياً. ولكن، هل يقدم الجابري بديلاً علمياً؟ وهل يحدد المقومات الأنطولوجية والإيبستيملوجية لبديله، والتي تجعله علمياً؟

يقول الجابري في هذا الصدد: " ولما كان العقل العربي الذي نعنيه هنا هو العقل الذي تكون وتشكل داخل الثقافة العربية، في نفس الوقت الذي عمل هو نفسه على إنتاجها وإعادة إنتاجها، فإن عملية النقد المطلوبة أو على الأقل كما نريدها أن تكون، تتطلب التحرر من إسار القراءات السائدة

واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها، دون التقيد بوجهات النظر السائدة ".

ههنا تظهر هيغلية الجابري في عريها. فالعقل العربي هو الذي ينتج الثقافة العربية التي يتكون هذا العقل ويتشكل داخلها. فالعلاقة بين العقل العربي والثقافة العربية هي علاقة تماثل، تماماً كما هو الحال مع العلاقة بين الذات والموضوع (الروح والطبيعة) لدى هيغل. إن هذا العقل القومي إذاً هو كائن واقعي موجود في قلب الثقافة العربية، في قلب بناء أنتجه هو. الثقافة العربية إذاً ليست نتاج الأمة العربية في تفاعلاتها مع بعضها ومع غيرها من الأمم ومع الطبيعة، وإنما هي نتاج عقل عربي قائم في ذاته، له آلياته ومفاهيمه وتصوراته ومقوّماته الخاصة به. ها إننا نعود إلى هيغل، إلى روح العالم بعد أن قلصه الجابري إلى روح العرب.

وأين البديل العلمي الذي يقدمه الجابري؟ إنه يريدنا أن نتخلى عن القراءات الرئيسية المذكورة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها. ولكن، أليس هذا بالضبط ما تدعيه أيضاً القراءات المرفوضة منه؟ وعلى أية حال، فهل يمكن ممارسة النظر في موضوع ما من دون منصة ينظر منها؟ هل يمكن استئناف النظر في الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها من دون منهجية بحث تفترض أنطولوجيا وإيبستيمولوجيا محددتين؟ ما هي القراءات البديلة التي يقدمها الجابري؟ إنه في الواقع لا يتعدى تقديم نوع من الهيغلية المبسطة القوموية الحدود والآفاق.

لكن الجابري يدرك جيداً أن ترك المسألة مطروحة على تلك الصورة

ويمضي الجابري بعد ذلك (في الفقرة الثانية)ليؤكد أن المشكلة لا تكمن في غياب نقد العقل العربي لذاته في القرن الأخير، والذي كان أحوج ما يكون إلى مثل هذا النقد، وإنما تكمن أيضاً في ما تراكم في هذا العقل من عفن " القراءات" المختلفة للثقافة العربية وتاريخها، الأمر الذي يوجب تحرير هذا العقل من رجس هذه القراءات حتى يتسنى له أن يبدأ رحلة النقد الذاتي المرجوة. إذ يقول الجابري: " لقد تم خلال المائة سنة الماضية تكريس تصورات وآراء ونظريات حول الثقافة العربية بمختلف فروعها مما رسم قراءات معينة لتاريخ هذه الثقافة، قراءات استشراقية أو سلفية أو قومية أو يسراوية توجهها نماذج سابقة، أو شواغل آيديولوجية ظرفية جامحة، مما جعلها لا تهتم إلا بما تريد أن "تكتشفه "، أو "تبرهن" عليه".

إنّ الجابري يرفض هذه القراءات جميعاً لأنها قراءات آيديولوجية لا تريد الكشف عن حقيقة ما "تدرسه"، وإنما تريد أن تؤكد وجودها وتعيد إنتاج نفسها بتزوير ما تدرسه وتشكيله وفق مبادئها وأصولها. فليكن! هذا من حقه. من حق الجابري أن يرفضها لأنها آيديولوجية، لأنها ليست "علمية ". ولكن ما البديل الذي يقدمه الجابري؟ لئن لم يكن البديل مجرد قراءة آيديولوجية أخرى تكتشف ما تريده في موضوعها، فلا بد أن يكون بديلاً علمياً. ولكن، هل يقدم الجابري بديلاً علمياً؟ وهل يحدد المقومات الأنطولوجية والإيبستيملوجية لبديله، والتي تجعله علمياً؟

يقول الجابري في هذا الصدد: " ولما كان العقل العربي الذي نعنيه هنا هو العقل الذي تكون وتشكل داخل الثقافة العربية، في نفس الوقت الذي عمل هو نفسه على إنتاجها وإعادة إنتاجها، فإن عملية النقد المطلوبة أو على الأقل كما نريدها أن تكون، تتطلب التحرر من إسار القراءات السائدة

واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها، دون التقيد بوجهات النظر السائدة ".

ههنا تظهر هيغلية الجابري في عربها. فالعقل العربي هو الذي ينتج الثقافة العربية التي يتكون هذا العقل ويتشكل داخلها. فالعلاقة بين العقل العربي والثقافة العربية هي علاقة تماثل، تماماً كما هو الحال مع العلاقة بين الذات والموضوع (الروح والطبيعة) لدى هيغل. إن هذا العقل القومي إذاً هو كائن واقعي موجود في قلب الثقافة العربية، في قلب بناء أنتجه هو. الثقافة العربية إذاً ليست نتاج الأمة العربية في تفاعلاتها مع بعضها ومع غيرها من الأمم ومع الطبيعة، وإنما هي نتاج عقل عربي قائم في ذاته، له آلياته ومفاهيمه وتصوراته ومقوّماته الخاصة به. ها إننا نعود إلى هيغل، إلى روح العالم بعد أن قلصه الجابري إلى روح العرب.

وأين البديل العلمي الذي يقدمه الجابري؟ إنه يريدنا أن نتخلى عن القراءات الرئيسية المذكورة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها. ولكن، أليس هذا بالضبط ما تدعيه أيضاً القراءات المرفوضة منه؟ وعلى أية حال، فهل يمكن ممارسة النظر في موضوع ما من دون منصة ينظر منها؟ هل يمكن استئناف النظر في الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها من دون منهجية بحث تفترض أنطولوجيا وإيبستيمولوجيا محددتين؟ ما هي القراءات البديلة التي يقدمها الجابري؟ إنه في الواقع لا يتعدى تقديم نوع من الهيغلية المبسطة القوموية الحدود والآفاق.

لكن الجابري يدرك جيداً أن ترك المسألة مطروحة على تلك الصورة

الهيغلية المبسطة لا تقنع أحداً في النهاية. فإذا أراد من الناس أن "يزدردوها" في بيئة تنبض سياسة كالبيئة العربية، فلا بد أن يستر عوراتها برداء سياسي. وسبيله إلى ذلك إقامة علاقة تماثل بين الثقافة والسياسة. فنراه يقول: "وإذا كانت الثقافة، أية ثقافة، هي في جوهرها عملية سياسية...".

من الواضح أن الجابري بقوله هذا يريد أن يضفي نوعاً من الرزانة المادية الواقعية على مثاليته الصارخة، لكنه يخطىء الهدف. فهل إن الثقافة في جوهرها سياسة؟ إنها بالتأكيد اجتماعية، بمعنى أن هناك علاقات اجتماعية خاصة هي علاقات الإنتاج الثقافي التي تنتظم ضمنها قوى الإنتاج الثقافي. وعلى هذا الأساس، فإن هناك علاقات بنيوية معينة تربط بين المستوى الثقافي وبين باقي مستويات الكل الاجتماعي. أما القول بأن الثقافة هي في جوهرها عملية سياسية، فإنه قول ينم عن نزعة اختزالية ضارة ومشوهة للأمور.

ويرى الجابري أن الجوهر السياسي للثقافة هو أساس العلاقة العضوية بين الآيديولوجي والإيبستيمولوجي في الثقافة العربية. وأظنه يعني أن هناك علاقة عضوية بين الفكر المجرد والصراعات الآيديولوجية المباشرة في الحضارة العربية. ولا أخفي أني أجد هذا الطرح للمسألة مثيراً للدهشة والاضطراب. فبإقامة علاقة بين الآيديولوجي والإيبستيمولوجي، فإن الجابري يفرق ويميز بينهما كيانياً. ولكن هل يمكن التمييز بينهما على هذا النحو؟ هل هناك شيء اسمه الإيبستيمولوجيا بمعزل عن الآيديولوجيا؟ أم هل إن الإيبستيمولوجيا هي بالضرورة آيديولوجية، بمعنى أنّ الآيديولوجيا تدخل في تركيبها جوهرياً وكيانياً؟ من الملاحظ أن هناك فصلاً تعسفياً

بينهما في الجابري. وهذا ما يتضح تفصيلياً في الفصل الأول من كتاب "تكوين العقل العربي".

وينهي الجابري تقديمه لكتاب "تكوين العقل العربي" بتناقض يصعب تفسيره. فهو يدعي أنه يتكلم عن الماضي حيادياً وأنه لا ينتصر لطرف على آخر. فالماضي ملك للجميع، على حد تعبيره، وينبغي أن تكون صراعاته وراء الجميع، لا معهم ولا أمامهم. (لماذا؟ لا ندري، خصوصاً في ضوء قوله إن العقل العربي، موضوع نقده، قد تشكل وتكون في الماضي). ثم نراه يعود ليقول: "نحن لا نقف هنا موقف الباحث الأنثروبولوجي الذي يبقى موضوعه ماثلاً أمامه كموضوع باستمرار،بل نحن نقف من موضوعنا موقف الذات الواعية، من نفسها. إن موضوعنا ليس موضوعاً لنا إلا بمقدار ما تكون الذات موضوعاً لنفسها في عملية النقد الذاتي". كيف بالله نوفق بين القولين؟ فما دام أن المسألة تتمثل في التسليط النقدي للذات القومية بوصفها فعلاً على الذات القومية بوصفها تجسيداً ثقافياً، فكيف يمكن أن تكون صراعات ماضي هذه الذات وراء الجميع، لا معهم ولا أمامهم؟

إنّ الجابري يحاول أن يقنعنا أن سلسلة كتبه الموسومة بـ "نقد العقل العربي" هي في جوهرها تجسيد لاستقراء العقل العربي لذاته. لكن الواقع غير ذلك تماماً. فالواقع هو أن مثقفاً عربياً في بيئة اجتماعية معنية (المغرب العربي) وذا تكوين ذهني اجتماعي معين ووظيفة ثقافية معينة يستقرىء تاريخ الثقافة العربية بصورة معينة تعكس انتماءه التاريخي الاجتماعي، لا أكثر ولا أقل.

لقد أبرزنا، عن طريق إجراء تشخيص مفصل بعض الشيء للتقديم في

كتاب الجابري "تكوين العقل العربي"، نزعتين: المثالية الصارخة، ومحاولة ستر هذه العورة بأقوال مادية أو شبه مادية متناقضة مع بعضها. وسنبين لاحقاً كيف تحدد هاتان النزعتان بناء الكتاب برمته.

(3)

أسطورة العقل العربي

هناك شوق واضح في الجابري لاستعمال المفاهيم المثالية التقليدية وتطبيقها على الثقافات المختلفة وللغوص في التصورات المثالية المختلفة للإنتاج الثقافي. لكن طبيعة العصر والبيئة الاجتماعية تحد قليلاً من هذا الشوق الجامح، فيضطر إلى اللجوء إلى أحابيل آيديولوجية معينة لتمرير مثاليته. وعلى سبيل المثال، فهو يبدأ الفصل الأول من كتابه "تكوين العقل العربي"، والموسوم بـ "عقل... ثقافة"، بطرح مجموعة من الأسئلة المشروعة والمادية الطابع بصدد مفهوم "العقل العربي"، والتي تثير الشك حول علمية هذا المفهوم. بيد أن طرح هذه الأسئلة لا يشكل مقدمة للإجابة عنها ونقد مفهوم "العقل العربي" في ضوئها، وإنما يشكل مقدمة للابتعاد عنها نحو مزيد من المفهومات المثالية حتى يصل إلى تهميش هذه الأسئلة وإهمالها من دون تقديم أي إجابة عنها، حيث يقول: "إن ترجمة كلمة "عقل" بعبارة "الفكر بوصفه أداة للتفكير"... هي خطوة أولى لا لأنها تجيب عن الأسئلة

الجانبية التي سبقت إثارتها في مستهل هذا الفصل، بل لأنها تطرح أسئلة بديلة أكثر التصاقاً بالموضوع وأكثر تعبيراً عن تعقيداته". هكذا، وبهذه السهولة النسبية، يتخلص الجابري من الأسئلة العلمية التي يستهل بها الفصل الأول. فهو بهذه الأحبولة يطهر ذاته من ذنب مثاليته ويوهم القارىء بأن طرحه يستوعب هذه الأسئلة والاعتراضات وبأنه، من ثم، مادي علمي في جوهره، وإن كان مختلفاً عن الطروحات المادية العلمية المعهودة لكونه طرحاً أصيلاً.

وكيف يبرر الجابري استعماله مفهوم "العقل العربي" بدلاً من المفهوم الأكثر شيوعاً وعلمية "الفكر العربي"؟

يقول الجابري إنه لو استعمل تعبير " الفكر العربي" بدلاً من تعبير "العقل العربي" لوفر على نفسه عبء طرح الأسئلة التي استهل بها الفصل الأول وعبء تبرير استعمال التعبير. لكنه لو فعل ذلك لأعطى فكرة للقارىء أبعد ما تكون عن مضمونه. فالفكر العربي في الاستعمال الشائع يعني مضمون فكر العرب ومحتواه، أي مجمل الآراء والأفكار التي يعبر بها العرب عن همومهم ومشاغلهم وقيمهم ومعتقداتهم وهواجسهم. وبهذا المعنى، فإن الفكر والآيديولوجيا هما اسمان لمسمى واحد. ويؤكد الجابري أن الفكر بهذا المعنى (أي الآيديولوجيا) ليس هو الموضوع الذي يعنى به كتاب "تكوين العقل العربي".

ولكن لاحظوا ما يقوله الجابري هنا. إنه يقول إن الفكر بوصفه محتوى ومضموناً هو الآيديولوجيا. وبهذه الطريقة فإنه يحد من حقل فعل الآيديولوجيا في الوقت الذي يوسع مفهومها إلى حد إلغاء معناها المحدد

وإذابته في مفهوم واسع عريض. إنه يبعدها عن جوهرها المتمثل في الفعل الإيبستيملوجي وفي الوقت ذاته يحيلها إلى لاشيء بتوسيع مفهومها إلى كل شيء في حقل معين.

ويمضي الجابري ليقول إن ما يهمه حقاً في كتاب "تكوين العقل العربي " هو ليس الأفكار ذاتها، وإنما الأداة المنتجة لهذه الأفكار. وكان من الأدق علمياً لو قال إن اهتمامه يتركز على عملية إنتاج (خلق، توليد) المعرفة والفكر. فالبدء بالكلام عن الأداة المنتجة للفكر يفترض أنموذجاً "أدواتياً" لإنتاج المعرفة محدود الفاعلية والتطبيق. أما عملية إنتاج المعرفة، فهي عملية معقدة جداً تحتاج إلى عدة نماذج لاستيعابها. ومن الواضح أن الجابري يتجنب طرح المسألة على هذا النحو العلمي (طرح مسألة إنتاج المعرفة في الحضارة العربية الإسلامية على وجه التحديد) لأنه يريد تمرير تصوره المثالي المتجسد في مفهوم "العقل العربي". فشكل طرحه المسألة هو في حد ذاته مثالي مغيب للواقع. ولو انه طرح المسألة على أنها مسألة معالجة عملية إنتاج المعرفة في الحضارة العربية الإسلامية لاتضحت خصوصية مشروع كتابه منذ البداية ومن دون كل هذا اللف والدوران الذي نجده في "تكوين العقل العربي". فالهدف في هذه الحال ليس دراسة الأفكار والآراء التي سادت الحضارة العربية الإسلامية في الحقب المختلفة، وإنما هو دراسة كيفية إنتاج المعرفة وأرضيته في هذه الحضارة. لكن الجابري يشاء أن يعقد المسألة بالقول إنه لا يريد دراسة مضمون الفكر العربي، أي الآيديولوجيا العربية، وإنما يريد دراسة الأداة المنتجة لهذا الفكر. لاحظ أنه لا يريد دراسة أدوات إنتاج هذا الفكر، وإنما الأداة المنتجة، بمعنى أن الأداة في حد ذاتها هي التي تنتج الفكر، وهي فكرة تحمل بين ثناياها نظرة تشييئية لإنتاج الفكر.

وما هي هذه الأداة؟ إنها فكر؛ إنها الفكر بوصفه أداة. فلدينا إذاً الأنموذج الآتي: الفكر بوصفه أداة مقابل الفكر بوصفه آيديولوجيا. وكأن الجابري يدرك لامعقولية هذا الأنموذج فيسارع إلى القول إن هذا التمييز بين الفكر بوصفه أداة وبين الفكر بوصفه آيديولوجيا هو تمييز مصطنع تماماً "مثلما هو مصطنع ذلك التمييز الذي كان الفلاسفة القدماء يقيمونه بين العقل والمعقولات" (ص12). وهكذا يوقع الجابري نفسه في تناقض كبير. فهو يؤكد من جهة أنه لا يعنى بالفكر بوصفه محتوى (بالآيديولوجيا) في كتابه "تكوين العقل العربي". وهو من جهة أخرى يؤكد أن التمييز الذي أقامه هو، والذي يقوم عليه كتابه برمته، هو تمييز مصطنع. وكيف يخرج نفسه من هذا التناقض؟... بالقول إن التمييز المطروح هو ضروري برغم أنه مصطنع، وإنه تمييز منهجي وليس ميتافيزيقياً (كما هو الحال في الفلسفة القديمة). هكذا يظن الجابري أنه يخرج نفسه من مأزقة الذي صنعه بيديه. وهو بالطبع مخرج وهمي لمأزقه. فالمخرج الحقيقي مغيب بالضرورة من فكر الجابري المثالي لأنه مخرج مادي علمي.

وبعد أن "يحدد" الجابري طبيعة موضوعه، يمضي "لتحديد" الخصوصية القومية للأداة المنتجة للفكر. وكيف يحدد ذلك؟... بالقول إن الفكر "هو دوماً نتيجة الاحتكاك مع المحيط الذي يتعامل معه... فالفكر العربي مثلاً هو عربي، ليس فقط لكونه تصورات أو آراء ونظريات تعكس الواقع العربي أو تعبر عنه بشكل من أشكال التعبير، بل أيضاً لأنه نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيلها جملة معطيات، منها الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية فيه" (ص 12).

نلاحظ هنا أيضاً كيف أن الأسلوب التجريدي المثالي الذي يعالج به

الجابري الفكر والطريقة التي يعزل بها الفكر عن أساسه المادي الاجتماعي يضطرانه إلى استقدام خصوصيته من خارجه. فبدلاً من إرجاع هذه الخصوصية إلى كون الفكر العربي هو نتاج عقول يحتل أصحابها مواقع معينة في التشكيلة الاجتماعية التي ينتمون إليها وتربطهم معاً علاقات اجتماعية موضوعية وموروثة، فإنه يرجعها إلى احتكاك الفكر مع محيطه الاجتماعي الثقافي، وكأن هذا الفكر ينتج أولاً بمعزل عن هذا المحيط ثم يدخل في احتكاك معه. فهناك فصل ميكانيكي واضح بين الفكر ومحيطه. وبدلاً من القول بأن خصوصية تطور التشكيلات الاجتماعية العربية ساهمت في تشكيل عائلة من الطرق والأساليب الخاصة في التفكير لدى أبناء هذه التشكيلات، فإن الجابري يقول بأن الفكر العربي يكتسب عروبته من جوهر (ثابت) للعروبة مطبوع في أسلوب معين في التفكير نشأ في الثقافة العربية.

ويمضي الجابري في تأكيد بديهية مفادها أن العامل الحاسم في تحديد عروبة المفكر وانتمائه للفكر العربي ليس طبيعة القضايا التي يعالجها. فالمفكر العربي قد يعنى بقضايا الثقافة الأوروبية من دون أن يعني ذلك أنه مفكر أوروبي. والعكس صحيح. فالمستشرق معني بالثقافة العربية بصفة أساسية، لكن ذلك لا يجعل منه مفكراً عربياً. فالعامل الحاسم في تحديد عروبة المفكر هو كونه يفكر في داخل الثقافة العربية. "والتفكير داخل ثقافة معينة لا يعني التفكير في قضاياها، بل التفكير بواسطتها"(ص13). والتفكير "بواسطة ثقافة ما، معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل، بل

والنظرة إلى العالم، إلى الكون، والإنسان، كما تحددها مكونات هذه الثقافة" (ص13).

وههنا أيضاً يغيب الجابري حقيقة مادية جوهرية تبرز في معرض الإجابة عن السؤال الآتي: ما الذي يضمن التفكير من خلال منظومة مرجعية ثقافية معينة؟ هل هي مسألة اختيارية؟ هل يختار المفكر المعني (وهو مغيب في الجابري) أن يفكر من خلال منظومة مرجعية ثقافية معينة؟ من الواضح أن المسألة الجوهرية هنا ليست التفكير من خلال منظومة مرجعية، وإنما هي مسألة وعي المفكر العربي وطريقة تشكله اجتماعياً وتاريخياً. هذه هي المسألة الجوهرية: هل تشكل وعي المفكر في التشكيلة الاجتماعية العربية أم تشكل في بيئة اجتماعية ثقافية أخرى؟ فهذا الوعي هو الذي يجعل المفكر يفكر بصورة معينة تميزه عن مفكري حضارات ومجتمعات أخرى.

وهكذا، وبعد كل هذا "التحليل" واللف والدوران يصل الجابري إلى أرض الميعاد، إلى تعريف العقل العربي وتقديمه بالقول: إن العقل العربي هو "الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات..." (ص 13). أما خصوصية هذه الثقافة فترجع إلى "المحيط الجغرافي والاجتماعي والثقافي الذي يتحدد به شعب ما أو مجموعة من الشعوب" (ص 13). وفوق هذا وذاك، فإنّ العقل العربي "تشكل من خلال إنتاجه لثقافة معينة، وبواسطة هذه الثقافة نفسها: الثقافة العربية الإسلامية "(ص14). فالثقافة إذاً يصنعها العقل، والعقل تصنعه الثقافة كما الذات والموضوع لدى هيغل. فما شأن المحيط الجغرافي الاجتماعي بكل ذلك إذاً؟! إن كل إقحام مفاهيمي مباح لدى الجابري ما دام يكسب أسطورة العقل العربي هيبة مادية علمية تساعد في تمريرها إلى الأذهان عبر حشد الاعتراضات عليها.

(4)

الجابري وعقلا لالاند

يلاحظ المرء عند قراءة "تكوين العقل العربي" لمحمد عابد الجابري أن القوة الدافعة لنمو النص لا تكمن في منطق محدد ذي دينامية داخلية معينة تنتج كل لحظة فيه اللحظة التي تليها، وإنما تكمن في التوتر القائم بين الطرح المثالي المبسط وبين محاولة ستر عوراته بالأحبولات الآيديولوجية الهادفة إلى إكسابه هيبة مادية علمية. فكل مقولة يطرحها الجابري تحمل في طياتها من المآزق والتناقضات ما يدفعه إلى البحث باستمرار عن مخارج شكلية تستلهم في بعض الأحيان طروحات غيره من المفكرين.

وعلى سبيل المثال، يطرح الجابري مسألة إنتاج المعرفة في الحضارة العربية الإسلامية على صورة ثنائية الفكر بوصفه أداة منتجة والفكر بوصفه آيديولوجيا. لكنه يؤكد أيضاً أن هذه الثنائية مصطنعة وأن الفكر واحد في جوهره. وعلى هذا الأساس يتوقع المرء أن يثير هذا التصور أسئلة كالآتية: ما هي الجوانب في بنية الفكر والتي تخلق إمكانية أن يكون الفكر أداة

للإنتاج النظري، ومن ثم تخلق إمكانية هذه الثنائية؟ وبعبارة أخرى، كيف يكون الفكر أداة للإنتاج النظري؟ كذلك، لئن كانت هذه الثنائية مصطنعة، فكيف يتطور الفكر؟ ألا يوحي طرح مسألة إنتاج المعرفة على هذا النحو بأن الفكر يتطور تلقائياً من ذاته؛ بأن جانبه الذي يمكنه من أن يكون أداة منتجة يؤثر عليه في اتجاه تطوره تلقائياً كما هو الحال مع روح العالم لدى هيغل؟ ألا يشير هذا الطرح إلى مثالية مطلقة في التصور؟

ولكن، وبدلاً من إثارة هذه الأسئلة التي تنبع منطقياً وبصورة طبيعية من تصور الجابري لعملية إنتاج المعرفة، فإن الجابري "ينسى" اعتباره الثنائية المطروحة مصطنعة، فيطرح أسئلة تفترض وترسخ هذه الثنائية، كالآتية: "إذا كنا نعني بـ "العقل": الفكر بوصفه أداة وليس بوصفه محتوى، فهل معنى ذلك أن "العقل" خال من كل محتوى؟ بل هل الفكر بهذا المعنى، أي بوصفه أداة لا غير خال هو نفسه من كل محتوى؟ أو ليست الأداة - أي أداة - عبارة عن "شيء" مركب، ولا بد؟ أو ليست كل أداة، مهما صغرت، عبارة عن جهاز أو بنية؟ ثم ألا يمكن التمييز في كل أداة، أو جهاز بين الفاعلية وما منه قوام هذه الفاعلية؟..." (ص 15).

هكذا يحيل الجابري المجاز واقعاً ويستمد من ذلك طاقة لتحريك نصه وتطويره من جهة ولتحقيق أشواقه الفلسفية المثالية من جهة أخرى. لكن التعليق الذي يتلو هذه الأسئلة يأتي إجابة عن الأسئلة الحقيقية النابعة من الطرح الأصلي أكثر منه إجابة عن الأسئلة الوهمية النابعة من ترسيخ ثنائية الفكر.

يلجأ الجابري في رده عن الأسئلة المطروحة إلى أنموذج المفكر الفرنسي

لالاند في إنتاج المعرفة. لماذا يلجأ إلى لالاند بالذات؟... لا ندري. إنه يلجأ إليه ويشرح أنموذجه وكأن هذا الأنموذج أمر مفروغ منه أو كأنه ينبع منطقياً وطبيعياً من الحجج التي يطرحها الجابري. لكنه في الواقع يلجأ إليه لأنه يرى في أنموذجه مخرجاً (وهمياً بالطبع) للمأزق الذي أوقع نفسه فيه. والنقطة الأساسية في أنموذج لالاند أنه يقترح وجود عقلين، لا عقل واحد. فهناك العقل المكوِن (بكسر الواو) أو الفاعل وهناك العقل المكوَن (بفتح الواو) أو السائد. ونكتشف أن العقل الفاعل هو "الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادىء كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس" (ص 15).

أما العقل السائد، فهو "مجموع المبادىء والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا " (ص 15). هناك إذاً عقل لا تاريخي (العقل الفاعل) هو واحد عند جميع الناس، الأمر الذي يشير إلى أنه تعبير عن فاعلية الدماغ وبنيته، وهي واحدة عند جميع بني البشر. وهناك أيضاً عقل تاريخي محدد ثقافياً (العقل السائد) يختلف من أمة إلى أخرى ومن عصر إلى آخر وقد يختلف من فرد إلى آخر. فالعقل الفاعل هو عقل إنساني عام يميز الإنسان عن الحيوان، عقل فويرباخي (نسبة إلى الفيلسوف فويرباخ) هو الجوهر الإنساني الكامن في كل فرد بشري. أما العقل السائد فهو عقل قومي يشكل قلب ثقافة الأمة وأساسها.

من الواضح أن أنموذج لالاند هذا ينطوي على فصل ميكانيكي تعسفي، أولاً بين الفاعلية والبنية، وثانياً بين البيولوجي والتاريخي، وثالثاً بين العام الإنساني والخاص القومي؛ هذا ناهيك بمثاليته الصارخة التي تحيل التاريخ إلى صراع غير دام بين عقلين. وكأن الجابري يلاحظ هذا الفصل الميكانيكي

فيحاول رأب الصدع بالإشارة (على استحياء) إلى نوع من العلاقة الحميمة بين عقلي لالاند. إذ يقول: "ومع ذلك، وعلى الرغم من أهمية هذا التمييز بين العقل الفاعل والعقل السائد، بالنسبة لموضوعنا، فيجب ألا نغفل علاقة التأثير والتأثر القائمة أبداً بينهما. فمن جهة ليس العقل السائد شيئاً آخر غير تلك المبادىء والقواعد التي أنشأها وينشئها العقل المكوِن (بكسر الواو) الفاعل، وهذا بتأكيد لالاند نفسه: فالعقل السائد، أي جملة المبادئ والقواعد الذهنية السائدة في فترة زمنية ما، هو من إنتاج العقل الفاعل أي ذلك النشاط الذهني الذي يتميز به الفرد البشري على الحيوان، فمصدره إذن في العقل نفسه لا خارجه، ومن جهة أخرى فالعقل المكوِن (بكسر الواو) الفاعل، يفترض عقلاً مكوَناً (بفتح الواو) كما يقول ليفي ستراوس. وهذا يعني أن النشاط العقلي الفاعل إنما يتم انطلاقاً من مبادىء وحسب قواعد، أي انطلاقاً من عقل سائد، الشيء الذي يغرينا على القول إن العقل العربي هو، حتى في مظهره الفاعل، من نتاج الثقافة العربية..." (ص 16).

ولكن إن كان الحال كذلك، إن كان هناك مثل هذه العلاقة الجدلية العضوية بين "العقلين"، إن كان العقل الفاعل هو النشاط الذهني الفاعل وفق قواعد العقل السائد ومبادئه والمنطلق منها والعامل على إنتاجها وإعادة إنتاجها، فلماذا نفترض وجود عقلين متميزين عن بعضهما، أحدهما لاتاريخي يميز الإنسان عن الحيوان والآخر تاريخي يميز قوماً عن آخر؟! وكيف ينتج الواحد الآخر إذا كان الواحد لاتاريخياً والآخر تاريخياً؟! كيف ينتج اللاتاريخي التاريخي وكيف ينطلق اللاتاريخي من التاريخي؟ ألا ينفي هذا الطرح للعلاقة بين العقلين افتراض وجود عقلين وألا يشير إلى أننا نتعامل هنا مع مظهرين لعقل واحد؟ بل ألا يعترف الجابري نفسه بذلك حين

يقول عن العقل السائد: " فمصدره إذن في العقل نفسه لا خارجه"، وحين يقول أيضاً: "... إن العقل العربي هو، حتى في مظهره الفاعل،من نتاج الثقافة العربية؟ " ألا يؤدي هذا الطرح منطقياً إلى دغم العقلين معاً في عقل هيغلي تدفعه تناقضاته الداخلية إلى التطور والحركة، بمعنى تنبع فاعليته الدينامية من تناقضات نظامه المعرفي؟ يقول هيغل في كتابه "فلسفة التاريخ": " إن العقل Reason ... هو المادة Substance بالإضافة إلى كونه القوة اللانهائية؛ إنه مادته اللانهائية التي تشكل أرضية كل الحياة الروحية والطبيعية المنبثقة عنها، بالإضافة إلى الشكل اللانهائي الذي يحرك هذه المادة". ويقول أيضاً في الكتاب ذاته: " إن العقل هو مادة الكون التي يستمد الواقع منها وجوده وبقاءه. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن العقل هو الطاقة اللانهائية للكون ". ... إلى أن يقول "العقل هو مادته يسلمها إلى طاقته الفعالة لصوغها؛ فهو، بعكس الفعل المحدود، ليس في حاجة إلى شروط مادة خارجية من الوسائل القائمة يستمد منها الدعم وموضوعات نشاطه ". أليس هذا التصور الهيغلي هو النتيجة المنطقية لما يقوله الجابري عن العلاقة بين عقلي لالاند؟

ولكن، ومع ذلك كله، فإن الجابري يصر على أنموذج لالاند وعلى عقلي لالاند. ومن الواضح أن إصراره على ذلك لاينبع من منطق معين بقدر ما ينبع من مقتضيات وحاجات آيديولوجية معينة. ويتضح ذلك من الطريقة التي يسخر بها أنموذج لالاند لتبرير مشروعه الفكري الثقافي. ذلك أن هذا المشروع يتمثل في نقد العقل العربي. ولكن من يقوم بهذا النقد؟ إذا كان العقل العربي هو الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري، وكان نقده نوعاً من الإنتاج النظري، ألا يعني ذلك أن نقد العقل العربي لا يمكن إلا أن يكون

نقد العقل العربي لذاته؟ ولكن، إذا كان الحال كذلك، فإن المخرج المنطقي الوحيد هو المسار الذي اختطه هيغل والمتمثل في اعتباره كل تحديد نفياً وكل حركة تعبيراً عن التوتر القائم بين المتناقضات. بيد أن هذا المخرج مرفوض من الجابري، أولاً لأنه يفترض الانحياز لطرف من أطراف النزاع في تراثنا على حساب الأطراف الأخرى، وثانياً لأن الجابري لا يلجأ إلى الوسائل الفكرية العربية لنقد "العقل العربي"، وإنما يلجأ إلى الوسائل والأساليب الأوروبية الحديثة. وهكذا، لا يبقى أمامه سوى "نسيان" ما قاله بصدد العلاقة الجدلية الحميمة بين عقلي لالاند والعودة إلى الأنموذج الأصلي الذي يفصل كيانياً وبنيوياً بين العقلين. وفي هذه الحال، فإن العقل الفاعل هو العقل الناقد الذي "ينشىء ويصوغ العقل السائد في فترة تاريخية ما، الشيء الذي يعني أنه بالإمكان إنشاء وصياغة مبادىء وقواعد جديدة تحل محل القديمة، وبالتالي قيام عقل سائد جديد، أو على الأقل تعديل أو تطوير، أو تحديث أو تجديد، العقل السائد القديم" (ص 16). ولماذا يلجأ العقل الفاعل إلى نقد العقل السائد، وعلى أي أساس يتم ذلك، ومن أين تنبثق فاعلية النقد هذه؟... لا أحد يدري. فكل ما يقدمه الجابري في هذا الصدد هو القول المتناقض مع نفسه الآتي: " وواضح أن عملية النقد هذه يجب أن تمارس داخل هذا العقل نفسه من خلال تعرية أسسه وتحريك فاعلياته وتطويرها وإغنائها بمفاهيم واستشرافات جديدة نستقيها من هذا الجانب أو ذاك من جوانب الفكر الإنساني المتقدم، الفكر الفلسفي والفكر العلمي" (ص 17).

إنه قول متناقض مع ذاته حتى النخاع. فهو ينص على أن النقد يجب أن يمارس داخل العقل العربي. لكنه ينص في الآن ذاته على أن عملية النقد

هذه تنطوي على إغناء هذا العقل بمفاهيم واستشرافات نستقيها من هذا الجانب أو ذاك من جوانب الفكر الإنساني المتقدم. بذلك، فإما أن نفترض أن العقل العربي هو من الرقي ما يكفل استيعابه للمفاهيم والاستشرافات المستقاة من الفكر الإنساني المتقدم، وعند ذاك فإنه لا يكون في حاجة إلى نقد شامل، وإما أن نفترض أن الأفراد المؤهلين لنقد العقل العربي ينبغي أن يخرجوا من إسار هذا العقل والارتقاء فوقه إلى مستوى الفكر الإنساني المتقدم حتى يتسنى لهم تعريته وتفعيله وحقنه بمفاهيم الفكر الإنساني المتقدم، وعند ذاك فإن عملية النقد لا تمارس داخل هذا العقل نفسه.

من ذلك يتضح أن الجابري ليس مفكراً منظراً بقدر ما هو آيديولوجي عقائدي. فليس هدفه بناء إطار نظري متماسك منطقياً من أجل استنطاق الواقع، وإنما يتمثل في تسخير أفكار ونماذج لا تربطها روابط منطقية محددة لتحقيق أغراض آيديولوجية (لامعرفية) مختلفة.

(5)

عرقية الجابري

بعد أن "يوطد " الجابري مفهوم العقل العربي في الفصل الأول من كتابه "تكوين العقل العربي" ويبين أن العقل العربي هو أداة الإنتاج النظري في الثقافة العربية وأنه في الواقع عقلان (نظام معرفي سائد في فترة ما وفاعلية عقلية تعيد إنتاج النظام المعرفي أو تغيره)، فإنه يشرع في الكشف عن الهيكل الأساسي للنظام المعرفي العربي. ويرى أن خير وسيلة لذلك هي مقارنة العقل العربي مع غيره من العقول الثقافية. فهو يرى أن الخطوة الأولى في تحديد العقل العربي تكمن في الكشف عن ضده أو أضداده من العقول الثقافية الأخرى. ونفاجأ بقول الجابري إن " كلمة "ضد" هنا لا تعني التعارض والتنافر بل مجرد الاختلاف" (ص17). ولكن، إن كان الحال كذلك، فلماذا استعمل كلمة "ضد"؟ ألم يكن من الأدق والأجدى أن يستعمل مثلاً كلمة "الآخر"؟ لماذا يستعمل كلمة بغير معناها المتعارف عليه؟ من الواضح أن الجابري يلجأ إلى توكيد الأضداد في آن واحد في

استعماله الكلمات لأنه لا يريد أن يحكمه منطق محدد، لا يريد أن يكون أسير منطق محدد في تنفيذ مشروعه الآيديولوجي.

وما هو "الضد" في هذه الحال؟ إنه العقل اليوناني والعقل الأوروبي الحديث. "ولماذا فقط: العرب، واليونان، وأوروبا؟" (ص 17)، كما يسأل الجابري نفسه... لأن "المعطيات التاريخية التي تتوفر عليها اليوم تضطرنا إلى الاعتراف للعرب واليونان والأوروبين بأنهم وحدهم مارسوا التفكير النظري العقلاني بالشكل الذي سمح بقيام معرفة علمية أو فلسفية أو تشريعية منفصلة عن الأسطورة والخرافة ومتحررة إلى حد كبير عن الرؤية "الإحيائية" التي تتعامل مع أشياء الطبيعة كأشياء حية، ذوات نفوس تمارس تأثيرها على الإنسان وعلى إمكانياته المعرفية". (ص 17).

هكذا، بهذه السهولة والرعونه الفكرية، يعزز الجابري تحيزاً عرقياً أوروبي المنبع والجذور، طالما جلدنا به الغربيون. إذ إن الغربيين لا يفتأون يروجون الفكرة العرقية بأنهم هم وحدهم القادرون على الإبداع النظري. أما الشعوب الأخرى، فهم إما نقلة (العرب) وإما مقلدون (اليابانيون). بل إنّ هذا الادعاء ورد جلياً صريحاً في كتاب هتلر " كفاحي"، وكان تعبيراً عن نزعة كاملة مسيطرة في الحضارة الغربية الحديثة. وبطبيعة الحال، فإن الجابري يدرك جيداً أن هذا التصور العرقي يخفق بصورة مريعة على الأقل عند تطبيقه على الحضارة العربية الإسلامية، التي يعرف عنها الجابري الكثير وبصورة تفصيلية. فهذه المعرفة التفصيلية ترغمه إرغاماً على إدراك قصور هذا التصور في تفسير الحضارة العربية الإسلامية. ولكن، ماذا يستنتج من هذا التناقض؟ إنه لا يستنتج أن التصور برمته هو تصور آيديولوجي هدفه طمس الحقائق والوقائع لا الكشف عنها، وإنما يبقي التصور كما هو ويعدله

سطحياً بإدخال عنصر جديد عليه، هو الحضارة العربية الإسلامية. وهو بذلك يضرب عصفورين بحجر. فهو من جهة يحل إشكاله المتمثل بالتنافر بين التصور الغربي العرقي الفاضح وبين واقع حضارتنا، وهو، من جهة أخرى، يسد حاجة سيكولوجية ملحة تنشأ في العادة في صفوف بعض الشرائح الاجتماعية للأمم المقهورة والمظلومة؛ حاجة تلك الشرائح للتمسح بالسيد القاهر وتغييب الفروقات الجوهرية بين الطرفين؛ أي خداع المظلوم لذاته وإرضاء غروره وكبريائه وهمياً حتى يتسنى له أن يعيش مع نفسه من دون بذل الجهد اللازم لتحرير نفسه من قيودها المفروضة عليها فرضاً. إنها محاولة خفية لإرضاء السيد بإشعاره بالاستعداد للتضامن معه في مجابهة الشعوب المقهورة الأخرى، ومحاولة خلق الوهم لدى الذات بأنها تنتمي إلى نادي الأسياد الأوروبيين.

وينبغي الإشارة هنا إلى أن الوقوع في شرك العرقية الأوروبية ليس مسألة عرضية، وإنما هو مسألة جوهرية تعبر عن خلل أساسي في منهجية التفكير والبحث. فالمرء المدرك لطبيعة المعرفة وعلاقاتها البنيوية المتشعبة يدرك جيداً أن حضارة كالحضارة الصينية أنتجت تقانة متطورة لم تجد مثيلاً لها في أي من الحضارات ما قبل الرأسمالية لا يمكن إلا أن تكون قد أنتجت فكراً نظرياً متحرراً من السحر والخرافة. فالإنتاج التقاني لا يأتي من فراغ ولا يأتي بالصدفة، وإنما يعكس تطور قوى الإنتاج التي يشكل الإنتاج المعرفي بصورة عامة جزءاً لا يتجزأ منها. فليس من المعقول أن تنتج الحضارة الصينية ما أنتجته من تقانة متطورة منظمة من دون أساس معرفي نظري منظم متحرر من السحر والخرافة. وبالفعل، فإذا ما دققنا النظر في منتجات هذه الحضارة العظيمة لوجدنا فيها بناء فكرياً (فلسفياً وعلمياً)

مهيباً لا يقل تنوعاً وتشعباً ورقياً عن نظيريه اليوناني والعربي.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فمن الخطأ النظر إلى الحضارات الإنسانية بمعزل عن بعضها وكأنها وحدات مستقلة قائمة في ذاتها، وخصوصاً في ما يتعلق بالإنتاج الفكري. فلولا التراكم المعرفي الإمبريقي الكبير الذي أنجزته الحضارات المصرية والبابلية، لما تسنى للإغريق أن ينجزوا ثورتهم النظرية المتمثلة بصورة أساسية في خلق الرياضيات والفلسفة. ومن هذا المنظور، فإنّ الحضارة الإغريقية هي النتيجة (والتكملة) المنطقية الجدلية للحضارتين المصرية والبابلية. وقد دلت الدراسات الحديثة في تاريخ الحضارات أن الثورة النظرية المذكورة بدأت في الواقع (وخصوصاً في مجال الرياضيات) في الحضارتين المصرية والبابلية. لكن ظروفا مادية حالت دون اكتمالهما في هاتين الحضارتين ومكنت الحضارة الإغريقية اليانعة من استثمار الإنجازات الماضية وتطويرها وتفصيلها. فمن الخطأ إذاً أخذ حضارات حوض المتوسط بمعزل عن بعضها، على غرار ما يفعله التيار الفكري السائد في الغرب، والذي يعتبر الحضارة الإغريقية جزءاً عضوياً مما يسمى الحضارة الغربية، بدلاً من اعتبارها جزءاً لا يتجزأ من منظومة حضارات حوض المتوسط.

وقل الشيء ذاته عن الحضارة العربية الإسلامية. فهي امتداد طبيعي للحضارة الهلنستية التي سادت مصر وبلاد الشام بصورة خاصة. ويمكن اعتبارها الوريث "الشرعي" لهذه الحضارة. ومن العبث النظر إليها بمعزل عن هذه الحضارة بالذات.

ومع ذلك نجد الجابري يقول: "صحيح أنه كان بكل من مصر والهند

والصين وبابل وغيرها حضارات عظيمة، وصحيح كذلك أن شعوب هذه الحضارات قد مارست العلم: أنتجته وطبقته. ولكن صحيح أن البنية العامة لثقافات هذه البلدان، مهد الحضارات القديمة، هي - حسب معلوماتنا الراهنة - بنية يشكل السحر أو ما في معناه، وليس العلم، العنصر الفاعل والأساسي فيها". (ص 17).

والخطأ الأول في هذه الفقرة هو وضع حضارتي مصر وبابل جنباً إلى جنب مع حضارتي الهند والصين، بدلاً من وضعهما جنباً إلى جنب مع الحضارة الإغريقية.

فكما أسلفت، فإن الفصل بين حضارات ما يسمى "الشرق الأوسط " وبين حضارات الساحل الجنوبي لأوروبا هو فصل تعسفي يناقض وقائع تاريخ المنطقة. فلو قارن الجابري منظومة حضارات حوض المتوسط مع الحضارة الصينية، لكان الأمر مفهوماً. أما وضع الهند والصين مع مصر وبابل في سلة واحدة، فأمر يثير العجب حقاً. فكأني به هنا يقارن بين مرحلة حضارية لمنظومة حضارية ما وبين حضارة أخرى بجميع مراحلها؛ وكأني به يقارن بين طفولة شخص وبين الحياة المديدة لشخص آخر. إنه خلط منطقي واضح يعكس الإصرار على توكيد وهم آيديولوجي معين.

والخطأ الثاني يتمثل في اعتبار الحضارات القديمة، عدا عن الإغريقية والعربية الإسلامية، ذات بنى يشكل السحر، لا العلم، العنصر الفاعل والأساسي فيها. والحق أن هذا السمة ملازمة للحضارات ما قبل الرأسمالية جميعا، بما في ذلك الحضارة الإغريقية والحضارة العربية الإسلامية، برغم الطفرات العقلانية التي شهدتها هذه الحضارات في هذه المرحلة من نموها أو

تلك. فالعلم لم يشكل مبدأ فعل الحضارتين الإغريقية والعربية الإسلامية أو مبدأ نموهما. فأول حضارة شكل العلم روحها وأساس نموها الاقتصادي والفكري هي الحضارة الرأسمالية الحديثة التي بزغت شمسها في أوروبا الغربية. فهي أول حضارة استطاعت أن تتغلب فيها العقلانية العلمية على الفكر الغيبي وأن تتحول من ثم إلى تيار اجتماعي جارف ومهيمن على شتى صعد الحياة الاجتماعية. أما الحضارتان الإغريقية والعربية الإسلامية، فقد برز في كل منهما تيار عقلاني علمي دافق، لكنه لم يستمر طويلاً ولم يتحول إلى تيار جارف مهيمن، وإنما ما لبث أن هزم على يدي قوى الاستبداد والإقطاع. وحتى في عصره الذهبي، فقد ظل هذا التيار في الحضارات ما قبل الرأسمالية مكبلاً ومحدود الأثر ضمن حدود معينة. فلم تبرز قوى في تلك المجتمعات قادرة على تحويله إلى تيار جارف يكسر هذه الحدود. ولا تختلف الحضارتان الإغريقية والعربية الإسلامية كثيراً في هذا الصدد عن الحضارات الأخرى ما قبل الرأسمالية؛ هذا بالطبع إذا تدبرنا هذه الحضارات لا في مرحلة معينة من تطورها، وإنما في مجمل تطورها قبل تحولها إلى الرأسمالية أو الاشتراكية.

ويختتم الجابري تعليقه على خصوصية الحضارات اليونانية والعربية والأوروبية بالقول: "إن الحضارات الثلاث... هي وحدها التي أنتجت ليس فقط العلم، بل أيضاً نظريات في العلم، إنها وحدها - في حدود ما نعلم - التي مارست ليس فقط التفكير بالعقل بل التفكير في العقل". (ص 18).

ونحن نقول إنه لا يمكن إنتاج علم من دون إنتاج مواز لنظريات في العلم، ولا يمكن التفكير بالعقل من دون التفكير في العقل. فهناك علاقة جدلية بين النمطين من الإنتاج الفكري. لذلك نجد الفلسفة ملازمة للعلم أنى

انبثق، والعكس بالعكس. بل إن الفلسفة والعلم ينشآن في بادىء الأمر متدغمين معاً، ولا ينفصلان نسبياً عن بعضهما إلا في ما بعد، أي بعد تطور معين لتقسيم العمل المعرفي. فالعلم لا ينتج عشوائياً ولا اعتباطاً ولا بالصدفة، وإنما ينتج وفق منهجية عريضة معينة. والذي يؤسس هذه المنهجية هي الفلسفة، بمعنى أن بروز هذه المنهجية يستلزم تربة فلسفية معينة وتطوراً فلسفياً معيناً.

(6)

لوي التوسير أم محمد عابد الجابري

في الفصل السابق أشرنا إلى أن هناك نزعة عرقية خطيرة في فكر محمد عابد الجابري، وبخاصة في نظرته إلى الثقافات والفلسفات. فهو يزعم أن الثقافات الوحيدة التي تمحورت حول العلم والعقلانية المصاحبة للعلم، والتي استطاعت من ثم إنتاج معرفة نظرية بصورة متواصلة ومنسجمة مع ذاتها ومنظمة، هي الثقافات العربية (الإسلامية) والإغريقية والأوروبية الحديثة. وهو لا ينفي أن بعض الثقافات الأخرى قد ساهمت في إنتاج العلم، لكنه يزعم أن الثقافات العربية والإغريقية والأوروبية تميزت أولاً في أن العلم احتل فيها مركز الصدارة، أو على الأقل مركزاً لا يقل أهمية عن المركز الذي احتله السحر، وثانياً في أن الثقافات الثلاث المتميزة هي وحدها التي لم تكتف بإنتاج العلم، وإنما عمدت أيضاً إلى إنتاج نظريات في العلم؛ بمعنى أنها لم تكتفِ بالتفكير بالعقل، وإنما عمدت أيضاً إلى التفكير في العقل. وتساءلنا في نهاية الفصل السابق عمّا إذا كان ذلك ممكناً بالفعل؛ عمّا إذا

كان من الممكن إنتاج علم من دون فلسفة وعما إذا كان من الممكن التفكير بالعقل من دون تفكير في العقل. وكان جوابنا أن الفصل بين التفكيرين أو بين العلم والفلسفة على هذا النحو هو فصل تعسفي يناقض منطق الإنتاج النظري وواقع التاريخ كليهما. وقد يكون من المفيد هنا أن نناقش هذه المقولة ونلقي بعض الضوء على أسسها ومقدماتها.

أولاً ينبغي الانتباه إلى أن الفلسفة والعلم لم ينشآ منفصلين عن بعضهما، وإنما نشآ مندغمين معاً في بناء نظري واحد. ولئن استقلا نسبياً عن بعضهما في ما بعد، فقد جاء هذا الاستقلال نتيجة طبيعية لتطور العمل الاجتماعي وتشعبه. هذه واقعة تاريخية نشاهدها بجلاء في الحضارات ما قبل الرأسمالية، وفي مقدمتها الحضارة الإغريقية القديمة والحضارة العربية الإسلامية، وفي المراحل الأولى من بناء العلم الحديث؛ نشاهدها بجلاء في الأيونيين الإغريق وأرسطوطاليس وفي ابن سينا والرازي وفي ديكارت وغاليليو سواء بسواء. فقد مارس أولئك الباحثون الفلسفة والفيزياء والكيمياء والرياضيات والطب والهندسة في آن واحد، ولم تكن هذه الممارسات المتنوعة مستقلة عن بعضها،وإنما كانت مترابطة معاً ضمن رؤية وإطار فكري محددين. وهكذا، فإن الوقائع التاريخية في حد ذاتها تشير إلى ترابط عضوي جوهري بين التفكير بالعقل وبين التفكير في العقل، وإلى أن الواحد لا ينشأ بمعزل عن الآخر. ونحن لا نعني بالعلم هنا مجموعة من المعارف الإمبريقية المباشرة التي تجنيها جماعة بشرية من ممارساتها العملية وتجسدها في هذه الممارسات. فالعلم ليس كومة من المعلومات، كما يقول بوانكاريه. لكننا نعني به منظومة من آليات إنتاج المعرفة تقع خارج الممارسة العملية اليومية، وإن كانت تؤثر فيها وتتأثر بها.

ويمكن القول إن العلم ليس كومة من المعارف الإمبريقية، وإنما هو بناء نظري من المعارف الإمبريقية؛ بمعنى أن النظرية تشكل بعداً جوهرياً من أبعاد العلم. وبهذا المعنى، فإن العلم قد نشأ ملازماً للفلسفة ومندغماً معها في بناء نظري واحد.

والنقطة الثانية في هذا المضمار هي أن النقد الفلسفي شرط أساسي لنشوء العلم وتأسيسه. فالعلم لا ينشأ من فراغ ولا عفوياً، وإنما ينشأ على أرضية من النقد الفلسفي الموجه صوب الإطار الآيديولوجي السائد في المجتمع. فالعلم ليس مجرد رصد وتجميع للبيانات والقراءات الحسية، وإنما هو في جوهره منهجية للبحث والاستقصاء والاستجواب وإنتاج المعرفة المنظمة يفترض وجودها درجة معينة من النضج الفكري والحضاري وشروطاً أنطولوجية ومنطقية وإبستيمولوجية معينة، ومن ثم تربة فلسفية معينة. وبتعبير محمد عابد الجابري، فإن التفكير في العقل، بصورة أو بأخرى، ينبغي أن يسبق التفكير بالعقل إذا أردنا لهذا الأخير أن يكون تفكيراً علمياً. فالتفكير بالعقل،إذا كان تفكيراً منظماً ومنهجياً وواعياً،ينبع بالضرورة من التفكير في العقل. لذلك نجد أن العلم المنظم، كما عرفناه أعلاه، يأتي متأخراً وبعد تطور فلسفي ملموس. فالعصر الذهبي للعلم الإغريقي جاء إثر تطور فلسفي مكثف في أيونيا وأثينا. إذ كان لابد من تطور فلسفي نقدي معين يحرر منتجي الفكر من المعوقات الآيديولوجية المختلفة ويقودهم إلى إدراكات منهجية بصدد الطبيعة حتى يتسنى لهم استملاك المنهجية العلمية وممارستها. وقل الشيء ذاته عن العلم العربي. فلم تأت غرة العلم العربي (الحسن بن الهيثم والبيروني في علوم الطبيعة وابن خلدون في علوم الاجتماع) إلا بعد تطور فلسفي ملموس ومكثف.

ولعل المثل الأكبر في هذا المضمار هو العالم الإيطالي غاليليو غاليلي، الذي يعتبره الكثيرون مؤسس علم الفيزياء. فلم يقتصر إنجاز غاليليو على إجراء التجارب واكتشاف القوانين وصوغها، وإنما تركز في المقام الأول في إرساء دعائم المنهجية العلمية وتحرير منطق الممارسة العلمية من الشوائب الآيديولوجية والميتافيزيقية وبلورة الأسلوب العلمي في التعامل مع الطبيعة والتفكير في ظاهراتها وتحديد اللغة الملائمة لوصف الطبيعة وتفسيرها. لكن غاليليو لم يحرز هذا الإنجاز الكبير بمعزل عن الفلسفة. فهو لم يبلور المنهجية العلمية بالصدفة ولا بصورة عفوية ولا بالتأمل والفطرة، وإنما أحرز ذلك بالنقد الفلسفي المكثف للآيديولوجيا السائدة في جامعات عصره، الآيديولوجيا الأرسطية السكولائية. فهو قد سلط الضوء، عن طريق حواراته المشهورة، على التناقضات الداخلية للمنهج الأرسطي في استنطاق الطبيعة وعلى التعارض بين بنية هذا المنهج وبين وظيفته المتمثلة في استكشاف الطبيعة وإنتاج المعرفة بصددها. وقد جاء تطوير المنهجية العلمية السليمة على يدي غاليليو كنتيجة لهذا النقد الفلسفي المكثف.
ولكن يجدر التنبيه هنا إلى أن الأدوات الفلسفية التي استخدمها غاليليو في نقده لم تنبع من فراغ ولا من أهوائه الذاتية، وإنما استمدت من تراثه الفكري الحي وبيئته الحضارية المحددة، بيئة النهضة الأوروبية الزاخرة بالأفكار الحديثة والقديمة المتنوعة. وبتعبير آخر، فإن حملة الإحياء للأفكار الإغريقية والرومانية والعربية وحملة تطبيق هذه الأفكار على أرض الواقع الأوروبي الجديد، والتي شهدتها النهضة الأوروبية، شكلت التربة الفكرية التي نبتت فيها المنهجية العلمية ونشأ فيها العلم الحديث. ولئن كان غاليليو أنقى تجسيد لعملية النقد الفلسفي هذه، فعلينا أن نتذكر أن هذه العملية شكلت حركة تاريخية جارفة ساهم فيها العديد من الفلاسفة والعلماء، نذكر

منهم على سبيل المثال لا الحصر: ليوناردو دافنشي وكوبرنيكوس ومونتين وفرانسيس بيكون وبرونو وديكارت وكپلر ونيوتن. والنقطة الأساسية هنا هي أن التفكير في العقل العلمي سبق التفكير بالعقل العلمي وتزامن معه.

ونرى الظاهرة ذاتها في حال علوم الاجتماع. فمؤسسو هذه العلوم فلاسفة إلى جانب كونهم علماء. فهم قد مارسوا الفلسفة بالجدية ذاتها التي مارسوا بها علومهم. وعلى سبيل المثال، فقد بدأ كارل ماكس حياته الفكرية فيلسوفاً. إذ تركزت أطروحته للدكتوراة حول الفلسفة الإغريقية ما بعد الأرسطية وشرح فيها هذه الفلسفة بدلالات هيغلية. وتلا ذلك بنقد مكثف للهيغلية بمختلف أوجهها، وبخاصة وجهها السياسي، ثم لفلسفة فويرباخ وغيره من الهيغليين الشباب. وقد أوصله هذا النقد إلى تبصرات منهجية تمثلت بصورة صارخة في أطروحاته حول فويرباخ عام 1845، وشكلت هذه الأطروحات الأساس الفلسفي العملي للمادية التاريخية أو علم التشكيلات الاجتماعية. فالنقد الفلسفي المكثف للفكر السائد كان مقدمة ضرورية للمادية التاريخية التي تشكل منهجية معينة في استنطاق التاريخ وإنتاج المعرفة بصدده. فهنا أيضاً كان التفكير في العقل مقدمة ضرورية لممارسة التفكير بالعقل في حقل التاريخ.

والنقطة الثالثة في هذا المضمار هي أنه لا يمكن لعلم أن ينشأ من دون أن يحدث زلزالاً في الفلسفة ومن دون أن يحدث تغييرات جوهرية على الصعيد الفلسفي ويقود إلى خلق تربة فلسفية جديدة. فالثقافة التي تفلح في خلق علم تفلح بالضرورة في خلق فلسفة. ويرى الفيلسوف الفرنسي الراحل لوي ألتوسير في هذا المضمار أن كل ثورة تتم بموجبها ولادة علم

تقود إلى ثورة فلسفية تتم بموجبها ولادة فلسفة كونية جديدة. ففتح قارة الرياضيات على يدي طاليس الأيوني قادت إلى الأفلاطونية. وفتح قارة الطبيعة على يدي غاليليو قادت إلى الديكارتية والكانطية. أما فتح قارة التاريخ على يدي ماركس فقد قادت إلى فلسفة المادية الجدلية والتي لم تكتمل بعد. ومع أننا قد نختلف مع ألتوسير في التفصيلات، إلا أننا نتفق معه في الفكرة الأساسية. فالعلوم تتأسس على تبصرات فلسفية تأتي كنتيجة لنقد فلسفي مكثف. لكن هذه التبصرات لا تشكل أساساً منيعاً لصرح العلم المهيب. فهي تظل عرضة لهجمات الآيديولوجيات والفلسفات غير العلمية. لذا، تبرز الحاجة بعد ولادة علم إلى بلورة هذه التبصرات في نظم فلسفية مفصلة ومنظرة جيداً تشكل أسساً منيعة للعلم المعني. وهذا يفسر الملاحظة الألتوسيرية بأن ولادة علم يتبعه ولادة نظام فلسفي مناظر، وأن العلم يسعى باستمرار إلى توليد فلسفات جديدة.

وهكذا يتبين لنا مدى بعد ادعاء الجابري بصدد العلاقة بين العلم والفلسفة عن الواقع. إذ، ثمة علاقة جدلية جوهرية بين العلم والفلسفة تجعل وجود الواحد من دون الآخر ضرباً من التفكير الميكانيكي ووهماً ضاراً استعمله الجابري لدعم عرقي يتناقض مع وقائع التاريخ ومنطقه.

(7)

البنية التاريخية للفلسفة الغربية وفق الجابري

هناك سمة بارزة يتسم بها خطاب الجابري في كتابه "تكوين العقل العربي"، وبخاصة في تناوله الفلسفة وتاريخها، وهي الانتقائية الشديدة، أي المزاجية الآيديولوجية في انتقاء المادة الخام للفكر. ولهذه السمة دور أساسي في جعل خطاب الجابري خطاباً آيديولوجياً لا علمياً وربما ما قبل علمي. وهي تجعل من الجابري مبشراً آيديولوجياً أكثر منه عالماً أو مفكراً. فالجابري لا يتبع المنهجية والأساليب العلمية في صوغ أحكامه واستنتاجاته. فهو لا يستنتج فرضياته من إعمال الفكر في مادته الخام (أو بالأحرى في أكبر قدر من المادة الخام يمكن الحصول عليه)، ولا يختبر صحة هذه الفرضيات بالبحث عن مزيد من الوقائع والدلائل والشواهد، وإنما ينتج فرضياته آيديولوجيا، أي يضعها انطلاقاً من مواقف وحاجات آيديولوجية معينة لا تمت بصلة مباشرة إلى المادة الخام للفكر، ثم يعمد إلى انتقاء ما يلائم هذه الفرضيات من المادة الخام التي في حوزته لبيان صحتها

ومعقوليتها. وهذا بالضبط هو الأسلوب السكولائي في إنتاج "المعرفة" الذي كان متبعاً في العصور الوسطى الأوروبية ما قبل الثورة العلمية، والذي نقده غاليليو ببراعة في حواراته وأسس المنهجية العلمية على أنقاضه. ولنَر كيف يمارس الجابري ذلك في تناوله الفلسفة الإغريقية والأوروبية الحديثة في "تكوين العقل العربي". ولنَر أولاً كيف يتناول الجابري هذه الفلسفة وكيف يقارنها مع الفلسفة العربية الإسلامية.

يرى الجابري أن الفلسفة الأوروبية الحديثة هي امتداد في جوهرها للفلسفة الإغريقية. فهما تشتركان معاً، أولاً في تصورهما لمعنى العقل واستعمالهما مفهوم العقل، وثانياً في تصورهما لموقع العقل في "نظام الواقع"، وثالثاً في تصورهما للأولويات والأساسيات في نظام الواقع، والذي يري الجابري، متبعاً كوسدورف، أنه يتشكل من ثلاثة مستويات أساسية، هي الله والإنسان والعالم. إذ يرى الجابري أن الفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة الأوروبية كلتيهما تفهم العقل بدلالة النظام والترتيب ين الأشياء وبدلالة الأحداث وعللها. "فالفعل العقلي الجدير بهذا الاسم (العقل) هو إدراك النظام والترتيب بين الأشياء". (ص 20). كذلك، "كان العقل في التصور اليوناني الأرسطي هو (إدراك الأسباب) " .(ص 20). فوفق هاتين الفلسفتين، فإن العقل في جانبه الموضوعي هو نظام وترتيب وسبب، وهو، في جانبه الذاتي، إدراك للعلاقات والبنى والأسباب. وبصورة خاصة، فإن العقل هو أساس الطبيعة والإنسان كليهما. فالعقل هو بنية الطبيعة (هيراقليطس) أو بانيها (أناكساجورس). أما الإنسان فهو قبس من العقل. من ثم فإن هناك تجانساً بين الإنسان والطبيعة أساسه العقل الكلي. فالعقل في الثقافتين الإغريقية والأوروبية يرتبط بصورة عضوية بالنظام والترتيب والأسباب في الطبيعة وبإدراك تلك من قبل الإنسان. ويرى الجابري أن هذا

التصور لمعنى العقل وموقعه في نظام الواقع هو ثابت جوهري من ثوابت العقل اليوناني ـ الأوروبي . إذ يقول:

"لقد بقي الفكر الأوروبي الحديث، رغم كل ثوراته على القديم متمسكاً بفكرة العقل الكوني متصوراً إياه على أنه القانون المطلق للعقل البشري... ولقد انعكس هذا التصور حتى على اللغة... إن كلمة raison (عقل ، بالفرنسية) تدل تارة على ملكة للكائن العاقل، وتارة على علاقة بين الأشياء بعضها ببعض، بحيث يمكن القول إن عقل الإنسان (أو العقل الذاتي) يتبع ويدرك عقل الأشياء (أو العقل الموضوعي)". (ص 20).

ويرى الجابري أن هذا المعنى نشأ أول ما نشأ في الفكر الإغريقي على أيدي هيراقليطس وأناكساجورس. فقد ارتأى هيراقليطس أن هناك عقلاً كلياً محايثاً للطبيعة أسماه اللوغوس Logos. أما أناكساجورس، فقد ارتأى أن هناك عقلاً كلياً مفارقاً "هو الذي نظم كل شيء وأنه العلة لجميع الأشياء"، أسماه " النوس" Nous. والفكرة المشتركة بين الفيلسوفين هي أن "العقل يحكم العالم". ولا يكتفي الجابري بإعطاء هذين الفيلسوفين قصب السبق لاكتشاف هذه الفكرة التي تشكل أساس العقلانية المثالية (أو المثالية العقلانية)، وإنما يرى أيضاً أنهما حددا " كل على شاكلته، العلاقة بين الله والإنسان والعالم بصورة تعبر فعلاً ليس فقط عن نظام الثقافة اليونانية كما عبرت عنه الفلسفة، بل أيضاً بصورة تستعيد، عقلياً، هيكل التصور الميثولوجي (الأسطوري) السابق للفلسفة والمباطن لها بصورة من الصور تختلف من فيلسوف إلى آخر ". (ص 18). بذلك فإن الجابري يعتبر فلسفتي هيراقليطس وأناكساجورس تجسيداً دقيقاً لأحد جوانب جوهر العقل الإغريقي - الأوروبي. وهو يعتبر هذا الجانب من ثوابت هذا

العقل ومن الأسس التي يقوم عليها صرح الفلسفة اليونانية - الأوروبية برمته.

وبعد تحديده ذلك يعرض الجابري تصوره للكيفية التي تظهر فيها هذا الجوهر في الفلسفة الأوروبية الحديثة، والكيفية التي تطورت فيها أشكال هذا الجوهر في معرض مجابهة العقل الأوروبي للتحديات التي فرضها عليه تطور الحضارة الأوروبية الحديثة. ويبدأ بديكارت، الذي فصل فصلاً أنطولوجياً قاطعاً ما بين العقل والطبيعة على اعتبار أن جوهر العقل هو الفكر وجوهر الطبيعة هو الامتداد. ويوحي الجابري بأن العقل الأوروبي القائم على مفهوم العقل الكلي اضطر ديكارت إلى تخطي الثنائية التي كرسها بين العقل والطبيعة على صعيد الوجود بالجمع بينهما على صعيد المعرفة، وكان سبيله إلى ذلك مفهوم الإرادة الإلهية. ويوحي أيضاً بأن الحل الديكارتي لم يرضِ العقل الأوروبي، الأمر الذي دفع سبينوزا إلى إنكار إمكانية وجود جوهرين متباينين أو أكثر، وإلى طرح فكرة الجوهر الوحيد الذي هو "علة لذاته ومتصور بذاته"، ومن ثم إلى العودة إلى مفهوم العقل الكوني " المحايث للطبيعة، المنظم لها، المتحكم في صيرورتها".

ويلاحظ القارىء هنا أن الجابري يصور تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة وكأنها صراع دائم بين العقل الأوروبي الثابت الجوهر من جهة وبين العلم من جهة أخرى. فالعلم ألجأ ديكارت إلى خلق نظام فلسفي متناقض مع نفسه في معرض محاولته التوفيق بين العقل الأوروبي وبين العلم. وجاء حل تناقضات النظام الديكارتي على يدي سبينوزا. لكن تطور العلم في القرن الثامن عشر وما رافقه من تيارات فلسفية إمبريقية، وفي مقدمتها تيار الفيلسوف الإسكتلندي ديفيد هيوم الذي ألقى بظلال الشك على مبدأ

العلية (السببية) ذاته، وضع العقلانية السبينوزية أمام تحديات جديدة. فحل كانط الإشكال بعقلنة حقل الظاهرات والخبرة وباحتواء العقل ضمن إطار الخبرة الممكنة. إذ تصور كانط العقل على شكل بنية خلاقة تصوغ مادة الحس الخام بكيفية معينة، محافظاً بذلك على المعنى اليوناني - الأوروبي للعقل والذي يفيد الترتيب والنظام. بيد أن الحل الكانطي لم يكن مرضياً تماماً من وجهة نظر جوهر العقل الأوروبي، حيث إن كانط رأى أن هناك "شيئاً في ذاته" خارج إطار عالم الظاهرات والخبرة الممكنة ولا يطاله التمثيل الحسي ولا العقل ولا المعرفة. ووجد هذا التناقض حله، بما يرضي العقل الأوروبي، في هيغل، عن طريق عقلنة التاريخ وجعل العقل تاريخياً. "فـ (الشيء في ذاته)، ليس يعطيه الحس لأنه ليس من عالمه بل يعطيه العقل والتاريخ". (ص 23). فالتاريخ ليس سوى سيرورة استعادة العقل لذاته المسلوبة. فالعقل (المطلق) لا يحقق ذاته في الطبيعة، وإن كان يشكل أساسها، وإنما يحققها في التاريخ. بذلك، تغدو الطبيعة في هيغل "مجرد مظهر من مظاهر تطور العقل عبر التاريخ" .(ص 23). وهكذا "بلغ هيغل بالعقلانية الغربية أعلى قممها: ... بأن (أعطى للتاريخ معنى وللعقل حركة) فأصبح التطابق بين العقل ونظام الطبيعة لا مجرد مسألة منطقية ... بل أصبح مسألة صيرورة ومصير، مسألة (واقع) يتحقق عبر التاريخ". (ص 23).

ومرة أخرى، يتطور العلم، وبصورة ثورية متفجرة في هذه المرة، ليخلق تحدياً لا مثيل له للعقلانية التي تبلورت على أيدي كانط وهيغل. ذلك أن ثورات القرن العشرين العلمية، وفي مقدمتها ثورة النسبية وثورة الكنتم Quantum، مست بنارها الحارقة قدس أقداس العقلانية الكانطية:

مبادىء الهندسة الأقليدية، ومبدأ العلية، ومبادىء المنطق الأرسطي. فأدى ذلك كله إلى ثورة إيبستيمولوجية (في نظريتي المعرفة والعقل) ما زلنا نخوض غمارها حتى يومنا هذا. وترى العقلانية الحديثة النابعة من هذه الثورة أن العقل ليس محتوى فكرياً ولا بنية ثابتة من المبادىء والقوالب ولا حتى بنية منطقية مترابطة تاريخياً، وإنما هو في جوهره "القدرة على القيام بإجراءات حسب مبادىء" وقواعد مستمدة من الواقع في بعديه الاجتماعي والطبيعي. ومن ذلك ينبع تعدد العقول العلمية والثقافية. وكما يقول الجابري: "إن العقل هو في نهاية التحليل جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما. أما المنطق فإنه سيصبح هو الآخر... عبارة عن (فيزياء موضوع ما)، ومن هنا ضرورة الاعتراف بتعدد أنواع المنطق تبعاً لتعدد منظومات القواعد التي تؤسس النشاط العلمي في هذا المجال أو ذاك" .(ص 25). وكما يقول جول أولمو، الذي يستشهد به الجابري: "ليست القواعد التي يعمل بها العقل هي التي تحدده وتعرفه، بل قدرته على استخلاص عدد لانهائي منها هي التي تشكل ماهيته". (ص 25). ويرى الجابري أنه بما "أن التجربة هي وحدها التي بإمكانها أن تفصل في مسألة المطابقة التي أصبحت تعني التحقق تجريبياً، فإن العقلانية المعاصرة هي عقلانية تجريبية وليست عقلانية تأملية كما كان الشأن من قبل". (ص 25). ولكن، كيف تنسجم هذه العقلانية التجريبية مع جوهر العقل الأوروبي كما يحدده الجابري؟ فأين العقل الكلي في هذه العقلانية؟ هذا ما لا يذكره الجابري وكأنه نسي في نهاية عرضه ما ابتدأ به من أفكار.

هكذا إذاً يتناول الجابري البنية التاريخية للفلسفة اليونانية - الأوروبية. وسنبين لاحقاً كيف يسخر الجابري هذا الطرح لإلقاء الضوء على بعض البنى الجوهرية للعقل العربي، ثم نقدم نقداً مفصلاً لهذا التصور.

(8)

الكيان الثابت للعقل العربي

بينا في الفصل السابق الأنموذج الذي عالج به محمد عابد الجابري الفلسفة اليونانية - الأوروبية بوصفها موضوعاً موحداً. ويتمثل هذا الأنموذج في اعتبار الفلسفة اليونانية - الأوروبية نتاجاً للتفاعل ما بين عقل ثقافي ثابت الجوهر، هو العقل اليوناني - الأوروبي، والعلم، العنصر الجوهري في الحضارة الأوروبية. فالعقل الأوروبي ينتج نظما فكرية تمثل جوهره وتحاول استيعاب ما يقدمه العلم من تحديات فكرية. لكن عمق هذه التحديات يوقع العقل في تناقضات تظهر في النظم الفكرية التي ينتجها. وهذه التناقضات بدورها تدفعه إلى نقد النظم القائمة وخلق المزيد من النظم الفكرية من أجل حل هذه التناقضات. ولكن ما إن يفلح العقل في حل هذه التناقضات على أساس العلم القائم حتى تجابهه تحديات جديدة ينتجها العلم المتطور والمتغير أبداً، فيضطر إلى خلق نظم جديدة على أنقاض القديمة لاستيعاب هذه التحديات، وهلم جرا. فالعقل يلهث باستمرار وراء العلم

للحاق به، بمعنى خلق أشكال لجوهره الثابت قادرة على استيعاب العلم.

وهكذا، فإن الجابري يري أن للعقل كياناً داخلياً ثابتاً، أي هيكلاً بنيوياً يظل ثابتاً برغم كل التحولات التي يعرفها. ما هو هذا الكيان الثابت في حال العقل الأوروبي والذي يميزه عن غيره من العقول الثقافية أو القومية؟

يرى الجابري أن الكيان الثابت الذي يشكل جوهر العقل الأوروبي ويميزه عن غيره من العقول الثقافية يتلخص في: "(أ) اعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة؛ (ب) الإيمان بقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن أسرارها." (تكوين العقل العربي، ص 27). والنقطة الجوهرية في هذه الرؤية هي الغياب النسبي أو الكلي للإله فيها. فالأصل في الوجود هو العلاقة المباشرة بين العقل بمعناه الإنساني وبين الطبيعة. والأصل في المعرفة هو العقل وقدرته على استكناه الوجود. أما الإله فهو إما غائب كلياً وإما محدد بدوره في التوفيق بين العقل والطبيعة. ويدعي الجابري أن هذا الكيان الثابت يتخلل الفكر اليوناني - الأوروبي في كل مراحله، ابتداء بالفكر الأسطوري اليوناني، ومروراً بالفلسفة الإغريقية والفكر اللاتيني المسيحي، وانتهاء بالفكر الأوروبي الحديث. فالآلهة في الفكر الأسطوري الإغريقي ليست نقطة البدء، وإنما هي قوى عاقلة من طينة الإنسان تنتجها الطبيعة نفسها. أما في الفلسفة الإغريقية، فالإله هو عقل أو من طينة العقل. ويدعي الجابري أن هذا الأساس ظل قائماً في الفكر اللاتيني المسيحي القروسطي. وانتقل أخيراً إلى الفلسفة الأوروبية الحديثة حيث تمظهر على شكل عقل كلي محايث للطبيعة والتاريخ (سبينوزا، هيغل) أو على شكل أساس للتناظر البنيوي بين العقل والطبيعة (ديكارت). "أما في العلم الحديث والمعاصر ففكرة الإله مستبعدة تماماً، ولكن دون أن يعني هذا

بالضرورة عدم الاعتراف بوجوده". (تكوين العقل العربي، ص 28). ويختتم الجابري ادعاءه هذا بالقول: "وأخيراً وليس آخرا ألا تقول الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية الحديثة والعلم المعاصر بهذه الحقيقة وهي أن العقل يكتشف نفسه في الطبيعة التي هي ذاتها عقل... بمعنى نظام أو قوانين؟" (تكوين العقل العربي، ص 28).

وفي مقابل ذلك، فإن العقل العربي يتمحور حول الله والإنسان، بمعنى أن هناك علاقة مباشرة بين الله والإنسان وأن هناك غياباً نسبياً للطبيعة في هذا النظام الفكري، "لربما بنفس الدرجة التي سجلنا بها غياب الله في بنية العقل اليوناني - الأوروبي..." (تكوين العقل العربي، ص29). فالأصل في الوجود هو الله، لا الطبيعة. والأصل في المعرفة هو إذابتها في الإيمان بالله، لا الإيمان بقدرة العقل على استكشاف الطبيعة والكشف عن أسرارها. فالعقل ليس موضوعاً للإيمان، وإنما هو طريق من طرق الإيمان؛ أو قل إن الإيمان هو موضوع العقل، الموضوع الشرعي والوحيد للعقل. ويرى الجابري أن فكرة الطبيعة في العقل العربي تقوم بدور شبيه للدور الذي تقوم به فكرة الله في العقل الأوروبي: دور الوسيط أو القنطرة - بين الإنسان والله في الحالة الأولى، وبين الإنسان والطبيعة في الحالة الثانية." هنا في الثقافة العربية الإسلامية يطلب من العقل أن يتأمل الطبيعة ليتوصل إلى خالقها: الله. وهناك في الثقافة اليونانية - الأوروبية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة أو على الأقل ضامناً لصحة فهمه لها." (تكوين العقل العربي، ص 29).

والنقطة الجوهرية هنا هي أن مفهوم العقل في الثقافة الأوروبية يرتبط عضوياً بإدراك الأسباب، أسباب الظاهرات المادية. أما مفهوم العقل في

الثقافة العربية، فيرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق، أي بالعلاقة بين الإرادة الإنسانية والإرادة الربانية. ومع أن الجابري يعترف أن مفهوم العقل في الثقافة الإغريقية امتد من المعرفة إلى الأخلاق منذ الرواقيين،وأن مفهوم العقل في الثقافة العربية هو الآخر ما لبث أن امتد من الأخلاق إلى المعرفة، إلا أنه يرى أن هناك فرقاً جوهرياً "بين الاتجاه من المعرفة إلى الأخلاق والاتجاه من الأخلاق إلى المعرفة". فهناك فرق كبير بين أن تتأسس الأخلاق على المعرفة، كما هو الحال في الثقافة الإغريقية، وبين أن تتأسس المعرفة على الأخلاق، كما هو الحال مع الثقافة العربية. ويرى الجابري بأن هذا التصور الأخلاقي للعقل هو أحد ثوابت العقل العربي ومميزاته. لذلك، فهو يدعي أنه يكمن في قلب اللغة العربية ويتخلل مراحل تطور الثقافة العربية جميعاً. فنجده يقول: "نجد هذا الجانب الأخلاقي، القيمي، ليس فقط في الكلمات التي جذورها (ع. ق. ل.) بل أيضاً في جميع الكلمات التي ترتبط معها بنوع من القرابة في المعنى مثل ذهن، نهى، حجا، فكر، فؤاد..." (تكوين العقل العربي، ص 30). كذلك، فهو يدعي أن هذا التصور كامن في ثقافة الجاهلية، وفي القرآن الكريم، وفي العصور الذهبية للحضارة العربية الإسلامية، وفي عصور الانحطاط، وفي العصر الحديث، سواء بسواء، وكأنه قدر محتوم للأمة العربية. ونحن نستشف من نص الجابري أنه يرى أن الكيان الثابت لعقل ثقافي يكمن في خصوصية تصور هذا العقل لذاته. ومن هذا المنظور، فإن العقل الأوروبي يتميز في أنه يتصور ذاته أداة لإدراك آليات الموضوع (الطبيعة بخاصة) وأسبابه. أما العقل العربي فيتصور ذاته أداة أخلاقية لضبط السلوك البشري في اتجاه مرضاة الله وتعزيزاً للإيمان بالله. فالعقل، وفق الثقافة العربية، هو "في نفس الوقت عقل وقلب، وفكر ووجدان، وتأمل وعبرة... أما في التصور الذي تنقله

اللغات الأوروبية فالعقل مرتبط دوماً بالموضوع، فهو إما نظام وجود، وإما إدراك هذا النظام، أو القوة المدركة". (ص 31). فالعقل العربي " تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء "، أي يحكمه اتجاه في التفكير" يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعاً له ومرتكزاً... إن النظرة المعيارية نظرة اخترالية، تختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المعنى الذي يضفيه عليه.. صاحب تلك النظرة. أما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية: تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه". (ص 32).

وبعد هذا وذاك، يورد الجابري أمثلة من التراث العربي الإسلامي لتعزيز وجهة نظره، فيستشهد بكل من الجاحظ والشهرستاني بصدد المقارنة التي أجرياها ما بين العرب والعجم، مفسراً اقتباساته بطريقته الخاصة بالطبع. وتقوده هذه الأمثلة إلى مستوى آخر غير المستوى الذي ابتدأ فيه. فلكي يبرر تفسيره الخاص لهذه الاقتباسات، فإنه يفرض فرقاً جوهرياً آخر بين النظرة الموضوعية والنظرة المعيارية أو الذاتية. فالنظرة الموضوعية "تختلف عن النظرة الذاتية من حيث إنها تعتمد الاستدلال والبرهان لا الحدس والوجدان".

لكن الجابري يدرك أنه عندما "تحدث الجاحظ والشهرستاني عن العقل العربي، فإنما كانا يتحدثان عن عقل عرب الجاهلية أساسا". فيخلص إلى النتيجة بأنه لم يخرج (أي الجابري)" عن العصر الجاهلي بكل ما يتحدد به هذا العصر من عناصر بيئية: جغرافية واقتصادية واجتماعية وثقافية". ويدفعه ذلك إلى طرح السؤال التالي: "فهل يجوز لنا تعميم خصائص العقل العربي في العصر الجاهلي على العصور الإسلامية التالية؟" (ص 34).

وهو يعتبر هذا السؤال جوهرياً في بحثه. لذلك نجده يفرد الفصل الثاني برمته من كتاب "تكوين العقل العربي" من أجل "إعادة طرح نفس السؤال بصيغة أخرى، أشمل وأعمق" (ص 34).هكذا إذاً يتصور الجابري جوهر العقلين الأوروبي والعربي وعلاقتهما بالفكر الفلسفي. وهو، في اعتقادنا، تصور لاعلمي خاطىء تنخره الثغرات المنطقية والتاريخية.

(9)

جذور الفكر وانتقائية الجابري

عرضنا تصور الجابري للفلسفة الإغريقية - الأوروبية وللعقلين الأوروبي والعربي كما عبر عنه في الفصل الأول من كتابه "تكوين العقل العربي"، وهو فصل محوري في الكتاب من منظور منهجية البحث لدى الجابري. ويتلخص هذا التصور في اعتبار الجابري العقل اليوناني - الأوروبي متمحوراً بصورة جوهرية حول مفهوم العقل الكلي وحول معرفة الأسباب (آليات الطبيعة)، وفي اعتباره العقل العربي متمحوراً حول الله والأخلاق. ولنستنطق هذا التصور للكشف عن منطوياته ونتائجه وتناقضاته الداخلية وعوراته المنطقية.

نلاحظ أولاً أن الجابري يقيم مقارنته، بين العقل اليوناني- الأوروبي وبين العقل العربي، برمتها على أساس قول مشوش لكو سدورف هو: "يتحدد نظام كل ثقافة تبعاً للتصور الذي تكونه لنفسها عن الله والإنسان والعالم وللعلاقة التي تقيمها بين هذه المستويات الثلاثة من نظام الواقع".

(التكوين، ص18). والملفت للنظر أن الجابري لا يناقش هذا القول الجدالي والذي يزخر بعناصر الإشكال، وإنما يطرحه وينطلق منه وكأنه مسلمة أساسية لا يرقى إليها شك. فهل يتحدد نظام كل ثقافة تبعاً للتصور الذي تكونه لنفسها عن الله والإنسان والعالم؟ أم إن العكس هو الصحيح؟ وهل هناك مفكر محدث، دينياً كان أو علمانياً، يعتبر الله مستوى من مستويات "نظام الواقع"؟ إن الجابري يغيب مثل هذه الأسئلة ويطمس عناصر الإشكال والجدال في قول كوسدورف هذا من أجل استعماله مسلمة ينطلق منها لتوكيد مواقفه الآيديولوجية ومعتقداته المثالية.

وهنا ينبغي الإشارة إلى أن المغيب حقاً في الجابري هو الوعي العياني المنتج للثقافة والفكر والمحدد اجتماعياً وتاريخياً، أعني الفئات المنتجة للفكر والثقافة ضمن أطر مؤسسية معينة وعبر تقسيم معين للعمل الفكري. لذلك نجد غياباً واضحاً في الجابري لسوسيولوجيا الفكر والثقافة. ومع أن الجابري يظن أنه يحل نفسه من هذا الأمر بالإصرار على أن هدفه هو التحليل الإيبستيمولوجي أو المعرفي، لا التحليل الاجتماعي لعملية إنتاج المعرفة، إلا أننا نرى أن تحديد ما يسميه كوسدورف نظام الثقافة لا يمكن أن يتم بمعزل عن سوسيولوجيا الثقافة، بمعنى أن أي تحديد من هذا القبيل يظل عشوائياً وذاتياً مزاجياً من دون ذلك. فمعرفة الكيفية العيانية التي يتم بها إنتاج الثقافة هي الكفيلة بتحديد بنى الثقافة وأنساق تطورها وحدودها، على تعقدها وتشعبها. وينبغي التنبه إلى مدى تعقد ما يسمى نظام الثقافة. فمن السذاجة الظن بأنه مجرد تجسيد لتصور معين لمستويات الواقع (الله، الإنسان، الطبيعة)، أو بأن من الممكن اشتقاقه من مثل هذا التصور.

ولو انتبه الجابري جيداً إلى سوسيولوجيا الثقافة والفكر، لو استوعبها

منهجياً في بحثه، لطرح على نفسه وعلى القارىء أسئلة كالآتية: ما هي الطبيعة الاجتماعية للمؤسسات والفئات المنتجة للثقافة والفكر؟ ما تركيبة وعي هذه الفئات؟ كيف نشأت هذه الفئات والمؤسسات، ولماذا؟ كيف ترتبط بنيوياً بالقوى والطبقات الاجتماعية الرئيسية، وهم تستقي أدوات إنتاجها وإعادة إنتاجها؟ من ثم، كيف ترتبط بالتشكيلة الاجتماعية التي تقع ضمنها وبأنماط الإنتاج السائدة في هذه التشكيلة؟ ما هي الوظائف الاجتماعية التي تؤديها في هذه التشكيلة؟ وكيف تتطور هذه المؤسسات والفئات، كيف تنشأ وتزدهر وتندثر، بتطور التشكيلة الاجتماعية التي تقع ضمنها؟

وعلى سبيل المثال، لماذا نشأت الفلسفة في أيونيا وازدهرت في أثينا وجنوبي إيطاليا بالذات؟ لماذا كان هناك غياب كلي للفلسفة في إسبرطا القريبة نسبياً من أثينا؟ لماذا اتخذت الفلسفة الأيونية طابعاً مادياً علمياً، في حين اتخذت الفلسفة الإغريقية في جنوبي إيطاليا طابعاً أورفيا Orphic صوفيا؟ لماذا ازدهرت العقلانية بالذات في أثينا في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد ثم تقهقرت أمام التيار الأورفي الصوفي حتى اندثرت وطغت عليها العقائد الشعبية واللاهوتيات؟ ما هي الطبيعة الاجتماعية للفلاسفة الإغريق وما العلاقة التي ربطتهم مع كل من طبقة ملاك الأراضي والعبيد وطبقة التجار؟ هل إن ازدهار الفلسفة في أيونيا وأثينا مرده إلى موقعهما التجاري المميز وإلى الدور الأساسي الذي أدته طبقة التجار فيهما؟ لماذا كان الطابع الغالب على فلاسفة الإغريق هو الطابع الأرستقراطي، وكيف انعكس ذلك على مضمون الفلسفة الإغريقية؟ كيف ارتبط مع طبقة ملاك الأراضي والعبيد؟ وكيف انعكس نمط الإنتاج

العبودي، وهو النمط المسيطر في الحضارة الإغريقية القديمة، على الفلسفة الإغريقية من حيث الافتراضات والقيم المشتركة؟

هذا هو نمط الأسئلة المغيب في الجابري، وهو أداة ضرورية للكشف عن أساس وجود الثقافة والفكر وعن نظمهما وأنساق تطورهما. أما المفهومات التي يعتمدها الجابري، من مثل "نظام الثقافة" و "العقل العربي" و "العقل السائد" و "العقل الفاعل" و"مستويات الواقع الثلاثة"، فهي تزور واقع الثقافة بتبسيطه وطمس ثرائه وتشعبه والاستعاضة عنه بأنموذج خاو عاجز عن استنطاق الواقع واستيعابه. فالفكر ليس نظاماً مغلقاً قائماً بذاته، وإنما هو نظام مفتوح يرتبط ارتباط بنيوياً مع غيره من مستويات الوجود الاجتماعي. لذلك فإنَّ الإيبستيمولوجيا لا يمكن أن تمارس بمعزل عن الآيديولوجيا وغيرها من البنى والسيرورات الاجتماعية، وذلك خلافاً لما يعتقده الجابري. فالجابري يحاول أن يوهم نفسه وقراءه بأنه مدرك تمام الإدراك للأساس المادي الاجتماعي للفكر، لكنه معني بالتحليل الإيبستيمولوجي، ومن ثم فهو ليس ملزماً بالتطرق إلى هذا الأساس الذي ينتمي إلى حقول معرفية أخرى، وكأن التحليل الإيبستمولوجي فعل روحي مستقل عن حركة المجتمع والتاريخ، وكأن الفكر جزيرة معزولة تؤثر عليها المؤثرات المادية الاجتماعية من الخارج فقط. وهو تبرير ينطوي على تصور خاطىء للعلاقة بين القاعدة المادية الاجتماعية وبين الفكر. فالإدراك المنهجي للأساس المادي الاجتماعي للفكر لا يعني أن هناك جزيرتين معزولتين عن بعضهما تصل بينهما روابط عرضية هامشية لا تمس جوهرهما، وإنما يعني أن النشاطات والممارسات الفكرية (بما في ذلك التحليل الإيبستيمولوجي) هي في صميمها فعل مادي اجتماعي آيديولوجي يشكل جزءاً لا يتجزأ من

مجمل الفعل الإنساني الاجتماعي. فالفكر (بما في ذلك الإيبستيمولوجيا) هو نتاج وعي اجتماعي متشكل تاريخياً ويمارس نشاطه الهادف في بيئة هي في جوهرها من صنعه، بيئة من العمل المتخثر أو المتجسد. وعليه، فإن الفكر لا يفهم ولا يتحدد بذاته، وإنما يتحدد بالكل الاجتماعي التاريخي، شأنه في ذلك شأن أي منظومة اجتماعية.

والحق أن غياب سوسيولوجيا الثقافة والفكر في الجابري هو أساس الانتقائية الشديدة التي يتسم بها تحليل الجابري. وتظهر انتقائية الجابري على أشدها في أسلوب تناوله للثقافة الإغريقية، حيث يقول: "وإذا نحن أردنا أن نتبين نظام الثقافة اليونانية كما يتحدد في خطابها الفلسفي وجب علينا الرجوع إلى كل من هيراقليطس وأناكساجورس". (التكوين، ص 18). فهنا لابد أن يتبادر إلى الذهن السؤال الآتي: لماذا هراقليطس وأناكساجورس بالذات؟ لماذا هذا الانتقاء بالذات؟ ما معنى إهمال فلاسفة ميليتوس الأيونية الماديين (طاليس، أناكسماندر، أناكسمينيس)؟ وهل هناك من مبرر لإهمال التيار الأوروفي Orphic الصوفي في الفلسفة الإغريقية؟ فما معنى إهمال فيثاغورس والمدرسة الإيطالية الصوفية الطابع والروح؟ كذلك، لماذا يركز الجابري، عند تناوله فلسفة هيراقليطس، على مفهوم "اللوغوس" أو "العقل الكلي" بمعزل عن المفهومات والموضوعات الهيراقليطية الأخرى كمفهوم "النار الخالدة" ومسألة "التغيير" والطابع الجدلي (الديالكتيكي) للوجود والفكر؟ فمن المعروف لدى مؤرخي الفلسفة أن مفهوم "اللوغوس" الهيراقليطي مفعم بالغموض وأنه لا يمكن أن يفهم إلا بعلاقته مع النظام الكلي لفلسفة هيراقليطس. لماذا هذا الانتقاء؟ ومن جهة أخرى، فلماذا ينظر الجابري هذه النظرة السكونية الستاتيكية إلى تاريخ

الفلسفة الإغريقية؟ لماذا يعتبر مفهوم اللوغوس الهيراقليطي ومفهوم "النوس" Nous لدى أناكساجورس القلب الثابت للعقل الإغريقي والذي يمثل جوهره بفضل ثباته؟ لماذا لا يكتفي باعتبار كل من هيراقليطس وأناكساجورس ممثلاً لمرحلة أساسية في تطور الفلسفة الإغريقية؟ لماذا يركز على مرحلة على حساب المراحل الأخرى؟

والجواب عن تلك الأسئلة واضح. فليس هناك أي أساس منطقي لانتقائية الجابري هذه. فهي مجرد تعبير عن لاعلمية الأسلوب الذي يتبعه الجابري في معالجة الفكر والفلسفة. وكما أسلفنا، فهو يطرح تصوراً مبسطاً مسبقاً، ويحاول إكسابه مصداقية بانتقاء ما يحلو له أن ينتقيه، وما ينسجم، على الأقل ظاهرياً، مع هذا التصور، من تاريخ الفكر والفلسفة. فهو هنا يركز على التيار العقلاني الإغريقي - الأوروبي، معتبراً إياه الأساس ومعتبراً التيارات الأخرى ضمناً مجرد هوامش عرضية لهذا التيار، من دون إبداء سبب أو تبرير منطقي. ثم إنه يعتبر هذا التيار التجسيد الحقيقي للعقل اليوناني - الأوروبي الثابت الجوهر. وهو، بذلك، يغيب أسئلة جوهرية كالآتية، كان من الأجدى حقاً لو أبرزها وحاول الإجابة عنها: لماذا نشأت العقلانية في الحضارة الإغريقية بالذات، ولماذا ازدهرت في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، بالذات؟ وما هي خصوصية هذه العقلانية وافتراضاتها؟ وكيف تطور التيار العقلاني ثم انحسر بالنسبة إلى التيارات الفكرية الأخرى في الحضارة الإغريقية القديمة؟ وكيف تميزت العقلانية الإغريقية عن نظيرتها الأوروبية الحديثة، ولماذا؟ فالحديث عن عقل يوناني - أوروبي ذي جوهر ثابت واحد لا يفيدنا في شيء: لا في فهم النظم المعرفية الأوروبية ولا في فهم النظم المعرفية العربية. بل إنه حديث

مضر ومثير للاضطراب، حيث إنه يعمل على طمس فروقات دقيقة تحمل مدلولات ثقافية عميقة.

لذلك كله، فسنخصص الفصول اللاحقة لنقد مفصل للكيفية التي يعالج بها الجابري في "تكوين العقل العربي" العقلانيات الإغريقية والعربية والأوروبية الحديثة، ولفكرة الهيكل الثابت للعقل الثقافي.

(10)

درس للجابري من لوكاتش

تكلمنا عن انتقائية الجابري في معالجته الفلسفة الإغريقية، تلك الانتقائية التي عزوناها إلى غياب سوسيولوجيا المعرفة في منهجية الجابري الإيبستيمولوجية. وهذه الانتقائية سمة جوهرية من سمات منهجه التحليلي وترتبط أساساً مع الفصل البنيوي بين الفكر والواقع الاجتماعي والذي يفترضه هذا المنهج. لذلك نراها تظهر بجلاء أيضاً في معالجته الفلسفتين العربية والأوروبية الحديثة والعلم الحديث أيضاً. فهو يختزل الفلسفة الأوروبية الحديثة إلى التيار العقلاني المثالي ويهمل التيارات الأخرى وكأنها مجرد هامش للعقلانية أو عائق خارجي أمامها لا ينتمي إلى ما يسميه الجابري العقل الأوروبي. فلا ندري على أي أساس يهمل الجابري، في عرضه الفلسفة الأوروبية، الإمبريقية والوضعية، والمادية الميكانيكية والمادية الجدلية، والوجودية وغيرها من الفلسفات اللاعقلانية (باسكال، كيركغور، شوبنهاور، نيتشه، برغسون، شيلر، ياسبرز، هيدغر، مارسيل، سارتر)،

والظاهراتية، والفلسفات التحليلية واللغوية المعادية لوجود الفلسفة. كان من الواجب العلمي بالطبع أن يحاول الجابري بيان أن هذه الفلسفات ترتكز في جوهرها إلى الافتراضات ذاتها التي ترتكز إليها العقلانية الأوروبية، والتي تشكل البنية الأساسية للعقل الأوروبي، مع أنني أستبعد تماماً إمكانية بيان ذلك بصورة مقنعة. لكن الجابري لا يبدي أي جهد في هذا السبيل. إذ من الواضح أن لديه مقولة معينة يريد أن يرسخها بأي ثمن وعلى حساب أي منطق. لذلك نراه ينتقي من التراث الفكري الأوروبي ما يناسب هذه المقولة ويترك الباقي (وهو كثير) الذي يرى صعوبة في حشره ضمن إطار هذه المقولة.

ويتضح عقم منهجية الجابري في معالجة الفكر في الطريقة التي يعالج بها العلاقة بين الفلسفة الإغريقية وبين الفلسفة الأوروبية. فهو ينظر إلى الفلسفة الأوروبية الحديثة وكأنها استمرار طبيعي للعقلانية الإغريقية، وكأن الفكر الإغريقي القديم والفكر الأوروبي الحديث كليهما ينتمي إلى عقل ثقافي واحد هو العقل اليوناني - الأوروبي، مزيلاً بذلك أي فرق جوهري بين العقلانية الإغريقية ونظيرتها الأوروبية الحديثة. والأصل في أي منهجية فعالة أن تساعد في تخطي التشابهات الشكلية والكشف عما تخفيه هذه التشابهات من فروقات أساسية. ومن ذلك تنبع أهمية تأسيس المنهجية الإيبستيمولوجية على سوسيولوجيا الثقافة. فهذه الأخيرة هي بمثابة مجس للكشف عما تخفيه التشابهات السطحية من فروقات جوهرية. ونجد ذلك جلياً في معالجة الفيلسوف المجري، جورجي لوكاتش، للفلسفة الأوروبية الحديثة في كتابه المعروف "التاريخ والوعي الطبقي"، وبخاصة في المقالة الرابعة من الكتاب والتي تحمل عنوان "التمدية Reification

والوعي الطبقي". إذ رأى لوكاتش أن خصوصية الفلسفة الأوروبية الحديثة تنبع من خصوصية البنية الأساسية للوعي الاجتماعي السائد في الرأسمالية الأوروبية. وتنبع بنية الوعي هذه من صفة جوهرية للرأسمالية أسماها كارل ماركس الفتشية أو الصنمية Fetishism، وتتمثل في سيرورة ظهور العلاقات الاجتماعية بين البشر وكأنها علاقات بين الأشياء، وكأنها قوى مادية قائمة في ذاتها تتحكم في البشر. والفتشية هي في الأصل صفة جوهرية للسلع Commodities، وتنبع من كون السلع تملك قيمة استعمال Use Value وقيمة تبادل Exchange Value في آن واحد. ولما كانت السلعة هي اللبنة الأساسية في الاقتصاد الرأسمالي، بمعنى أنها الشكل الكوني الشمولي للمجتمع الرأسمالي والأساس البنيوي لهذا المجتمع، فإنها تضفي طابعها الخاص على هذا المجتمع برمته وتشكله على شاكلتها ومثالها.

وقد أسمى لوكاتش سيرورة التشكل هذه التمدية Reification، وهي سيرورة شاملة في الرأسمالية تؤثر في جميع الصعد الاجتماعية وتظهر على المستويين الموضوعي والذاتي. وبصورة خاصة، فإن الوعي الاجتماعي السائد يتشكل على هذا الأساس، الأمر الذي حدا لوكاتش إلى وسمه بالوعي الممدىReified Consiousness. ويتسم الوعي الممدى بأنه ذو بنية داخلية تجعله ينظر إلى التاريخ البشري والمجتمع البشري، لا على أنهما نتاج النشاط والممارسة البشريين، وإنما على أنهما قوى غير بشرية تخضع لقوانين طبيعية مفروضة على البشرية من الخارج.

وبصورة عامة، فإن الوعي الممدى هو وعي مشظى مفتت يخلو من أي رؤية حقيقية للكل الاجتماعي. لذلك جاء ت العقلانية الأوروبية تحليلية

(بالمعنى المضاد للجدلية) في جوهرها تعتمد ما أسماه لوكاتش مبدأ المكننة العقلانية Rational Mechanization ومبدأ المحسابية Calculability أساساً لها. فالوعي المدى ينظر إلى المجتمع البشري وكأنه نظام مادي طبيعي أو آلة صناعية معقدة يطبق عليه أو عليها أساليب علوم الطبيعة والعلوم التطبيقية التي تعتمد بالفعل مبدأ المحسابية أساساً لها.

ويقوده ذلك إلى اعتبار مشكلة العلاقة بين الذات والموضوع المشكلة المحورية في الفلسفة الأوروبية الحديثة؛ تلك المشكلة التي لا تجد حلها الحقيقي إلا في الجدل (الديالكتيك) المادي الذي يقع خارج إطار الوعي البرجوازي. إذ تقود المنهجية الجدلية لوكاتش إلى مفهوم الذات - الموضوع للتاريخ Identical Subject - Object of History، ذلك الكيان التاريخي الذي به يغدو الواقع الاجتماعي واعياً لذاته كلياً، وتغدو الذات والموضوع وجهين منسجمين للكل الاجتماعي. ويقود الجدل المادي لوكاتش إلى اعتبار البروليتاريا الذات - الموضوع للتاريخ.

وعلى أية حال، فإنّ سوسيولوجيا الثقافة التي انتهجها لوكاتش لا تقوده إلى الكشف عن وحدة العقلانية الأوروبية وبنيتها الداخلية فحسب، وإنما تقوده أيضاً إلى تحديد الفروق العامة بين هذه العقلانية وبين غيرها من العقلانيات، بما في ذلك العقلانية الإغريقية.

ويقول لوكاتش في "التاريخ والوعي الطبقي" بصدد الفرق بين العقلانيتين الإغريقية والأوروبية: " إن الفلسفة النقدية الحديثة (الكانطية) تنبع من البنية المداة Reified للوعي. وتتميز المشكلات الخاصة لهذه

الفلسفة عن إشكالات الفلسفات السابقة في أنها متجذرة في هذه البنية. وتشكل الفلسفة الإغريقية نوعاً من الاستثناء لذلك. وليس ذلك مجرد صدفة، حيث إنه كان للتمدية Reification دور في المجتمع الإغريقي في مرحلة نضجه. ولكن لما كانت المشكلات والحلول لفلسفة الأقدمين مزروعة في مجتمع مختلف كلياً، فإنه من الطبيعي أن تكون مختلفة اختلافاً كيفياً عن نظيرتها الحديثة. وعليه، فمن منظور التأويلات السليمة، فإنه من العبث تصور أنه يمكن أن نجد في أفلاطون ارهاصاً لكانط (كما يفعل ناتورب Natorp)، مثلما أنه من العبث القيام بمهمة إقامة فلسفة على قاعدة أرسطو (كما يفعل توما الأكويني). ولئن دلت هاتان المحاولتان على إمكانية ذلك،برغم كونهما محاولتين ناقصتين واعتباطيتين، فإنه يمكن تعليل ذلك جزئياً بنزوع العصور اللاحقة إلى تسخير التراث الفلسفي وثنيه لخدمة أغراضها. بيد أن هناك تفسيراً إضافياً يكمن في حقيقة أن الفلسفة الإغريقية لم تكن غريبة كلياً عن بعض أوجه التمدية، من دون أن تكون قد عانت هذه الأوجه بوصفها أشكالاً كونية (شمولية) للوجود. إذ كان لها قدم في عالم التمدية فيما ظلت القدم الأخرى في المجتمع الطبيعي. لذلك كان من الممكن تطبيق معضلاتها على التراثين اللاحقين (القروسطي والحديث)، مع أن تحقيق ذلك احتاج إلى إعادة تأويل مضن ومكثف".

وهكذا فإن لوكاتش يجد في الفكر الإغريقي عناصر تخلق إمكانية إعادة تأويله في كل من الفكرين القروسطي الإقطاعي والحديث الرأسمالي، وذلك بفضل الطبيعة المزدوجة للمجتمع الإغريقي. لكن ذلك لا يعني أن هناك بنية واحدة تجمع ما بين الفلسفة الإغريقية والفلسفة الأوروبية

الحديثة. فهما متجذرتان في مجتمعين يختلفان كيفياً عن بعضهما . لذلك جاءت العقلانية الأوروبية مختلفة كيفياً عن نظيرتها الإغريقية برغم بعض أوجه التشابه السطحية بينهما .

والنقطة الجوهرية التي نود تأكيدها هنا هي أن غياب سوسيولوجيا الثقافة في منهجية الجابري الإيبستيمولوجية جعلته عرضة لأن تخدعه أوجه التشابه السطحية بين العقلانيتين الإغريقية والأوروبية الحديثة، ولأن يغيب عنه الاختلاف الكيفي بينهما ، في حين أن ارتكاز منهجية لوكاتش إلى سوسيولوجيا عميقة وفعالة للثقافة جعلته يدرك أوجه الاختلاف والتشابه بين العقلانيتين والاختلاف الجوهري بين بنيتيهما .

وسنرى لاحقاً أن الجابري يقع في المشكلة ذاتها حين يقارن بين العقلانية العربية ونظيرتها الأوروبية.

(11)

مادية الفكر وجدليته

محور منهج الجابري في "تكوين العقل العربي" هو مفهوم "العقل العربي" الذي يحمل في باطنه رؤية معينة للواقع الإنساني. ولقد حللنا نص الجابري نقدياً من أجل بيان ثغرات هذا المفهوم وتناقضاته الداخلية وأسسه الفكرية والأحبولات الآيديولوجية التي ينطوي عليها. وينبغي التوكيد على أن اعتراضنا على هذا المفهوم هو اعتراض جوهري. فنحن لا نعترض على الجزئيات والتفصيلات فحسب، وإنما على جوهر هذا المفهوم ووجوده. فالجابري يرى أن لكل عقل قومي أو ثقافي هيكلاً ثابتاً لا يتبدل مع تطور الحياة والمعرفة. وهذا التصور ميتافيزيقي مثالي يذكرنا بتصور أرسطوطاليس لبنية الكون، ويذكرنا بخاصة بمفهومه "المحرك غير المتحرك". كما يذكرنا بتصور نيوتن - كانط للمكان الذي لا يتأثر بما يقع فيه من أحداث ووقائع. وهذه كلها تصورات ميتافيزيقية سكونية تتعارض مع بنية خبرتنا (تجربتنا) الممكنة ومع مضمون العلم ومنهجيته. ذلك أن بنية خبرتنا

الممكنة وبنية تطور العلم تنفيان إمكانية وجود شيء معزول عن كل موجود سواه، وتؤكدان على أن كل موجود يتفاعل مع غيره يتغير بالضرورة بفعل هذا التفاعل، أي تؤكدان استحالة "المحرك غير المتحرك". هذا مبدأ أساسي في الوجود يثبته تطور الحياة والمعرفة. ومع ذلك نجد الجابري يصر على وجود هيكل جوهري "يحرك ولا يتحرك"، يغير ولا يتغير، يتخطى كل تفاعل، بما في ذلك خصوصية التركيبة الاجتماعية السائدة وجميع المؤثرات المادية والاجتماعية.

إذ يرى الجابري أن الهيكل الأساسي لما يسميه العقل اليوناني - الأوروبي هو هيكل ثابت يحافظ على ثباته بغض النظر عن التحولات الاجتماعية التاريخية العميقة التي تمر فيها الثقافة المرتبطة بهذا العقل. فهو يظل رابضاً في قلب الحضارة الأوروبية من دون تبدل أو تغيير، سواء أكان نمط الإنتاج السائد في المجتمع الأوروبي هو نمط الإنتاج العبودي (كماهو الحال في المجتمعين الإغريقي والروماني) أم نمط الإنتاج الإقطاعي (أوروبا العصور الوسطى) أم نمط الإنتاج الرأسمالي (أوروبا الحديثة). ولست أظن أن هناك مؤرخاً أو مفكراً واحداً يجرؤ على ممارسة هذا الفصل الكامل بين الفكر من جهة وبين التاريخ والاجتماع من جهة أخرى. فمفكرو اليوم يدركون جيداً أن الفكر لا ينبع من فراغ، وأنه يؤدي وظائف معينة في المجتمع، وأنه من ثم يتحدد شكلاً وموضوعاً بهذه الوظائف. فوظيفته في المجتمع العبودي هي غيرها في المجتمع الإقطاعي وغيرها أيضاً في المجتمع الرأسمالي. لكن الجابري يتجاهل ذلك كله ليؤكد ثبات الهيكل الجوهري للعقل اليوناني - الأوروبي في وجه العقل العربي، مناقضاً بذلك منطق الفكر العلمي الذي يقوم على مبدأ التفاعل والتغيير المذكور أعلاه.

وهو بذلك يقلل من شأن الثورات العارمة التي شهدتها أوروبا في الانتقال من نمط إنتاج إلى آخر، والتي مست الثقافة والفكر في الصميم. فلا يعنيه مثلاً الأثر الذي تركته على العقلانية الإغريقية هزيمة أثينا على يدي إسبرطا في الحرب الأهلية البيلوبنسية، ولا الانقلاب الجوهري الذي أصاب الفكر الأوروبي إثر انهيار نمط الإنتاج العبودي الذي تمظهر في انهيار الامبراطورية الرومانية الغربية، ولا الانقلاب التاريخي العالمي الذي أحدثته الثورة العلمية - الفلسفية والثورتان الزراعية والصناعية في الفكر الأوروبي. ولا أدري حقاً كيف يتوقع الجابري صمود أي بنية، أي هيكل جوهري، أمام هذا الفيض من البراكين والثورات المصيرية!

إن الجابري يتجاهل هذه السيرورة التاريخية برمتها فيضع الحضارة الإغريقية والحضارة الرومانية وحضارة العصر الوسيط الدينية الأوروبية والحضارة الرأسمالية الحديثة كلها في سلة واحدة في مجابهة الحضارة العربية الإسلامية. فهو يضع مثلاً الإقطاع الأوروبي جنباً إلى جنب مع الرأسمالية الأوروبية في مجابهة الإقطاع العربي الإسلامي، متناسياً أن ثورات عارمة في جميع الميادين تفصل بين الإقطاع والرأسمالية ومتناسياً أوجه الشبه العميقة بين فكر الإقطاع الأوروبي وفكر الإقطاع العربي الإسلامي (الذي كان بالطبع أكثر تطوراً ورقياً من نظيره الأوروبي المسيحي). فهل يعقل مثلاً أن نضع توما الأكويني وباسكال وهيوم وماركس في سلة واحدة في مجابهة الفارابي والغزالي وابن رشد؟ وأيهما أقرب إلى العقلانية الأوروبية الحديثة: توما الأكويني أم ابن رشد؟ وأليس من الأجدى والأصح أن نضع القديس أغسطين وتوما الأكويني جنباً إلى جنب مع ابن سينا والغزالي من أن نضعهما مع الفلاسفة الأوروبيين المحدثين في مجابهة الفلاسفة العرب

والمسلمين؟ هل يمكن القول إن مفهوم الله لدى القديس أغسطين وتوما الأكويني وغيره من فلاسفة العصر الوسيط الأوروبيين يؤدي دور القنطرة ما بين الإنسان والطبيعة، كما هو الحال عند ديكارت، على أساس أن هذا الدور يشكل مكوناً جوهرياً من مكونات العقل اليوناني - الأوروبي؟ وإذا كان الأمر كذلك، وهو ليس كذلك في تقديرنا، فأين الجديد الذي جاء به ديكارت وغيره من فلاسفة القرن السابع عشر؟ كيف يتميز فلاسفة ما بعد النهضة الأوروبية عن فلاسفة ما قبل النهضة إذا كان الجوهر واحداً أساسه المعرفة الموضوعية والعلاقات السببية؟

ونرى هذه النزعة الميتافيزيقية السكونية أيضاً في الطريقة التي يصف بها الجابري الهيكل الثابت للعقل العربي مقارنة مع نظيره اليوناني - الأوروبي. إذ يرى الجابري أن الفرق الجوهري بين العقلانية اليونانية - الأوروبية وبين العقلانية العربية يكمن في أن الأولى عقلانية موضوعية معرفية والثانية وجدانية معيارية أخلاقية. وهو يحاول تبرير هذا التصور باللجوء إلى اللغة وأصول الألفاظ.

بيد أن وقائع التاريخ لا تنسجم مع هذا الفصل الميكانيكي التعسفي بين العقلانيتين. بل إن الجابري يجد صعوبة كبيرة في العثور على دلائل مقنعة لوسمه العقلانية العربية بالعقلانية الأخلاقية، حتى في الألفاظ واللغة. فتراه يخلص إلى القول بعد تحليله لفظة "عقل" في التراث اللغوي العربي: "نعم يمكن أن نلمس من خلال الدلالات المختلفة لكلمة عقل والكلمات الأخرى التي في معناها ما يمكن ربطه بالنظام والتنظيم، ولكن حتى في هذه الحالة يظل الجانب القيمي حاضراً دوماً. فالنظام والتنظيم في المجال التداولي للكلمات العربية المذكورة متجه دوماً إلى السلوك البشري لا إلى الطبيعة

وظواهرها." (تكوين العقل العربي، ص 31). ويبدو لنا أن هذا القول إن هو إلا محاولة للالتفاف حول دلائل وقرائن لا تنسجم مع الأطروحة.

ولكن حتى لو سلمنا جدلاً بالطابع المعياري الأخلاقي للعقلانية العربية، فهذا لا يعني أن هناك عقلاً عربياً له هيكل ثابت معياري وأخلاقي في صميمه. فإذا نظرنا إلى هذا الطابع في سياقه التاريخي العالمي، تبين لدينا أنه يعود في الأساس إلى الطابع الديني العالمي الذي اصطبغت به ثقافة تلك الحقبة من تاريخ البشرية الممتدة بصورة أساسية من سقراط إلى عصر النهضة الأوروبية. إذ، وكما لاحظ نيتشه، فقد مثل سقراط انقلاباً في الفكر الفلسفي وانتقالاً من الفكر المادي الموضوعي الذي عبر عنه الأيونيون إلى الفكر الذاتي الأخلاقي. وظلت النزعة الذاتية المعيارية تنمو حتى وصلت أوجها في الأديان العالمية الكبرى، وفي مقدمتها المسيحية والإسلام. والنقطة المهمة هنا هي أن نشوء الثقافة العربية الإسلامية وتطورها جاءا في سياق تنامي هذه النزعة العالمية. ومن هذا المنظور فإنه يمكن القول إن الثقافة العربية الإسلامية جاءت إلى هذا الحد أو ذاك امتداداً طبيعياً للثقافة الهلنستية (اليونانية الشرقية)؛ أقول "طبيعياً" لتشابه الظروف الاجتماعية التاريخية للثقافتين. فلم تأت الثقافة العربية الإسلامية ثورة شاملة على الظروف التي كانت سائدة في منطقة شرقي البحر الأبيض المتوسط (كما هو الحال مع الرأسمالية)، وإنما جاءت امتداداً لهذه الظروف واستكمالاً لها. ومن ذلك جاء قول سمير أمين بأن الفكر المرتبط بما أسماه أمين نمط الإنتاج الخراجي وصل أوجه وصورته المكتملة في الحضارة العربية الإسلامية. وبالنظر إلى أن الحضارة العربية الإسلامية نشأت في هذه الظروف وحملت من ثم الصبغة الدينية في صميم تركيبها، فقد كان من الطبيعي أن تنطلق

العقلانية العربية من الأخلاق والروح المعياري لتنتقل في ما بعد إلى المعرفة والروح الموضوعي. وعلى أية حال، فلا شأن لذلك بوجود عقل عربي ذي هيكل ثابت لاتاريخي. فالنزعة المعيارية الأخلاقية هذه لم تكن مقصورة على الثقافة العربية الإسلامية فحسب، وإنما تغلغلت إلى هذا الحد أو ذاك أيضاً في الفكر الإغريقي ما بعد السقراطي وفي الفكرين الفارسي والهلنستي وفي الفكر الأوروبي القروسطي. وظلت هذه النزعة مهيمنة حتى انطلاق الرأسمالية في أوروبا الغربية.

لكن الجابري شاء أن يهمل ذلك كله ويعزل الثقافة العربية الإسلامية عن سياقها التاريخي وظروفها العالمية. وهو يلجأ بالمقابل إلى توكيد تصور يعيد إنتاج العرقية الغربية المتمثلة في القول المأثور "الشرق شرق والغرب غرب" وفي الاعتقاد بأن الغرب عقلاني موضوعي في جوهره وأن الشرق وجداني روحاني اخلاقي في صميمه. ومن هذا المنظور فإن خطاب الجابري هو خطاب استشراقي تقليدي.

(12)
الفلسفة والثورة العلمية الكبرى

سر الجابري في "تكوين العقل العربي" يكمن في إسقاطه العقلانية العلمية (المستمدة من العلم الحديث) على تاريخ أوروبا برمته: على العصور الوسطى الإقطاعية والعصر الهلنستي والعصر الروماني والعصر الإغريقي سواء بسواء؛ غير آبه بالاختلافات التاريخية الاجتماعية الجوهرية بين هذه العصور، وذلك باعتباره أسس هذه العقلانية الهيكل الثابت لما يسميه العقل اليوناني - الأوروبي. إذ يرى الجابري أن ما يسميه النظرة الموضوعية هي أساس العقل اليوناني - الأوروبي، في حين أن ما يسميه النظرة المعيارية هي أساس العقل العربي. ويقصد بالنظرة المعيارية "ذلك الاتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعاً له ومرتكزاً". وفي المقابل فإن النظرة الموضوعية هي تلك النظرة "التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهري فيها". فالنظرة المعيارية هي "نظرة اختزالية

تختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المعنى الذي يضفيه عليه الشخص (والمجتمع والثقافة) صاحب تلك النظرة ". "أما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه". وهي " تختلف عن النظرة الذاتية من حيث إنها تعتمد الاستدلال والبرهان لا الحدس والوجدان".

وإذا ما دققنا النظر في كل من النظرتين، تبين لدينا أن النظرة الموضوعية ليست في الواقع سوى النظرة العلمية التي تشكل الأساس الأنطولوجي للمنهجية العلمية. أما النظرة المعيارية فهي النظرة التي كانت سائدة ما قبل الثورة العلمية بصورة عامة. وعلى هذا الأساس، وفي ضوء ما قلناه سابقاً، فإن الفرق بين النظرتين لا يمثل الفرق بين العقلين العربي واليوناني – الأوروبي، وإنما يمثل الفرق بين الوعي الرئيسي والصاعد في الحقبة الرأسمالية وبين الوعي السائد في الحقب ما قبل الرأسمالية. والنقطة الأساسية هنا هي أن النظرة المعيارية لا تقتصر على الحضارة العربية الإسلامية، وإنما تتخلل أيضاً الحضارات ما قبل الرأسمالية جميعاً، بما في ذلك الحضارة الإغريقية والحضارة الأوروبية القروسطية. أما النظرة الموضوعية، فقد كانت مجرد ارهاص هنا وارهاص هناك في الحضارات ما قبل الرأسمالية. وهي لم تتحول إلى التيارالرئيسي الصاعد أو المهيمن في المجتمع إلا بعد النهضة الأوروبية بفعل سيطرة نمط الإنتاج الرأسمالي، أي بفعل عدد من الثورات العارمة (الثورة العلمية، والثورة الفلسفية، والثورة الزراعية، والثورة الصناعية، والثورات البرجوازية).

ويظهر ذلك بجلاء في الفرق الكيفي بين النظم الآيديولوجية ما قبل الثورة العلمية وبين نظيرتها التي صاحبت الثورة العلمية وجاءت بعدها في

المجتمعات الرأسمالية المتطورة. فالسمة الأساسية التي تميز النظم الفكرية الرأسمالية عن نظيرتها ما قبل الرأسمالية هي أن الأولى تخلو كلياًمن نماذج لنشوء الطبيعة وتركيبها وتعتمد بصورة عامة النماذج التي يتوصل إليها العلم أساساً لها، في حين أن الثانية تتضمن مثل هذه النماذج بوصفها مكوناً أساسياً من مكوناتها. ولا يقتصر هذا الأمر على النظم الدينية واللاهوتية ما قبل الرأسمالية، وإنما يصبغ أيضاً بصبغته النظم الفلسفية ما قبل الرأسمالية. كما إنه لا يقتصر على النظم الفلسفية العربية، وإنما يتخطاها ليشمل جميع النظم ما قبل الرأسمالية، بما في ذلك النظم الإغريقية والرومانية. وحتى في الحالات التي لم تكن تتضمن فيها هذه النظم تلك النماذج بصورة جلية، فإنها بصورة عامة تفترضها وترتكز إليها ضمناً. وعلى أية حال، فإن تلك النماذج والنظم ترتبط معاً بصورة عامة ارتباطاً عضوياً بحيث يصعب بالفعل التفريق بين ما هو فلسفي محض وما هو علمي بحت في الفكر ما قبل الرأسمالي. ومن جهة أخرى، فإنه من الصعب حقاً وصف هذه النماذج بأنها علمية، حيث إنها لم تنشأ على أساس ممارسة المنهجية العلمية، وإنما أنشئت وفق اعتقادات وأعراف ومبادىء أملتها حاجات آيديولوجية وجمالية وسيكولوجية معينة. وقد تمثلت الثورة العلمية بصفة أساسية في تحدي الأسس الميتافيزيقية للنماذج التي كانت سائدة عن الطبيعة وفي نقد منهجيات البحث والحكم المبنية عليها.

وعلى سبيل المثال، فإن فيزيقا أرسطو تشكل جزءاً لايتجزأ من نظامه الفكري العام. كما إن أنموذجه العام للطبيعة يدخل بصورة جوهرية في فلسفته. وهناك نزعة معيارية واضحة في تصوره للطبيعة، حيث إنه "يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتخذها... مرجعاً له

ومرتكزاً". فالمقتضيات الميتافيزيقية والجمالية والأخلاقية هي التي تملي عليه أساسيات أنموذجه للكون ومفهوماته الأساسية، مثل مفهوم "المحرك غير المتحرك" ومركزية الأرض ودائرية الحركة السماوية والطبيعة الأثيرية للأجرام السماوية والطبيعة البيولوجية للحركة على سطح الأرض. وكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى فلسفة أفلاطون. وهذا لا يعني بالطبع أن النزعة المادية الموضوعية كانت معدومة في النظم الفلسفية الأثينية. لكن الغلبة فيها كانت للنزعة المعيارية، ربما إلى درجة لا تقل عما كان عليه الحال في العقلانية العربية الإسلامية. وعلى أية حال، فإننا نلاحظ أنه، بعد بضعة عقود من صعود النزعة المادية الموضوعية في الفكر الإغريقي في القرن السادس قبل الميلاد وأوائل القرن الخامس قبل الميلاد، عادت النزعة المعيارية إلى الصعود في هذا الفكر، بعد سقراط بالتحديد، وظلت تصعد في حضارات البحر المتوسط حتى وصلت أوجها في الأرسطية القروسطية أو السكولائية، وبخاصة في المحاولة التي أجراها توما الاكويني للدمج والتوفيق بين الأرسطية والمسيحية.

والنقطة الجوهرية هنا هي أن النزعة المعيارية هي النزعة التي كانت مهيمنة في الثقافات ما قبل الرأسمالية جميعاً، بما في ذلك الثقافة الإغريقية والثقافة الأوروبية القروسطية، بمعنى أنها كانت النزعة الرئيسية السائدة في المؤسسات ولدى الجماعات الرئيسية في المجتمع وأنها كانت متجسدة في مؤسسات وجماعات لها مركز الصدارة في المجتمع. ولكن مع تنامي أزمة الإقطاع في أوروبا في أواخر العصور الوسطى، بدأت تبرز قوى اجتماعية وثقافية جديدة ورأسمالية الطابع أخذت تتحدى مؤسسات الإقطاع وقواه وفكره وتعبر عن حاجات اجتماعية وثقافية جديدة استلزمت، من ضمن ما

استلزمته، التعامل مع الطبيعة بالطريقة الموضوعية المادية، أي الطريقة العلمية. وهذا لا يعني أن الحضارات ما قبل الرأسمالية خلت كلياً من القوى المناهضة للفكر المعياري السائد، وإلا فكيف لنا أن نفسر فلاسفة أيونيا الماديين وأرخميدس وأقليدس في الحضارتين الإغريقية والهلنستية وأن نفسر البيروني والحسن بن الهيثم وابن باجة وابن رشد وابن خلدون في الحضارة العربية الإسلامية؟ بيد أن هذه القوى العلمية ظلت مجرد ارهاصات، ولم تتحول إلى تيار اجتماعي ثقافي جارف، ولم تتخثر في مؤسسات وجماعات تضرب جذورها في عمق أعماق الواقع الاجتماعي، ولم تتحول إلى آلية أساسية من آليات الإنتاج المادي وإعادة إنتاج المجتمع. لذلك، فقد ازدهرت بصورة محدودة في المكان والزمان، وانتهت محاولاتها بأن كبلت وألحقت بالآيديولوجيا المعيارية السائدة.

وظل الحال كذلك حتى كانت الثورة العلمية الكبرى في القرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا الغربية والوسطى. ذلك أن القوى التاريخية الصاعدة والمناهضة للنظم الإقطاعية القروسطية في أوروبا بدأت تفرز في نهاية العصور الوسطى أنماطاً جديدة من المثقفين والباحثين تميزوا بالآتي: (أ) حس مادي عميق جعلهم يعنون بالمادة عملياً وجدياً ويطرحون الأسئلة المناسبة بصددها، (ب) روح تحد عالية لكل ما هو موروث، (جـ) الإيمان العميق بضرورة التعددية في الفكر والممارسة وضرورة الصراع الفكري الحر للكشف عن الحقيقة، (د) رفض مبدأ الأقدمية والسلطوية في الممارسة الفكرية واعتماد مبدأ التجريب المنظم والاختبار في اعتماد الأفكار وقبولها، (هـ) الالتزام بالدقة الرياضية سبيلاً إلى الالتزام الجدي بالحقيقة، (و) السعي الجدي لإيجاد آليات ووسائل تضمن الموضوعية في التعامل مع

الطبيعة، (ز) روح الاستكشاف الدافقة والتي عبرت عن حاجة القوى الاجتماعية الصاعدة آنذاك إلى التوسع في جميع الاتجاهات على قدم ثابتة. وكان المثالان الساطعان لهذه الأنماط الجديدة من المثقفين هما غاليليو لإيطالي وكبلر الألماني. وبصورة خاصة، فإن النقد الذي وجهه غاليليو إلى المنهجية السكولائية الأرسطية في بناء النماذج والتصورات عن الطبيعة أدى إلى ولادة المنهجية العلمية في نقائها وإلى تحطيم النماذج السكولائية للطبيعة، ومن ثم إلى تحطيم أسس الآيديولوجيا المعيارية ما قبل الرأسمالية ومبرراتها. وانبثق عن ذلك تيار علمي دافق ما لبث أن تجذر في عمق أعماق المجتمع الأوروبي، بالإضافة إلى نمط جديد من الفلسفة يخلو من النماذج المعيارية للطبيعة ويعتمد العلم أساساً له ويسعى إلى الالتزام بالنظرة الموضوعية المادية.

وعليه فإنّ المشكلة في "تكوين العقل العربي" لا تكمن في عدم إدراك الجابري لهذه السمة الجوهرية في الفكر الأوروبي ما بعد الثورة العلمية الكبرى. فهو قد أدرك ذلك تمام الإدراك. لكنه عمد إلى إسقاط هذه السمة الحديثة على الفكر الأوروبي ما قبل الثورة العلمية الكبرى، معلياً بذلك من شأن الأخير على حساب الفكر العربي ومقللاً من شأن الثورة العلمية الكبرى وأهميتها التاريخية في آن واحد.

(13)

الأساس الثقافي للمعرفة

إنّ ما سبق ليس سوى قراءة نقدية تشخيصية تدرجية لنص "تكوين العقل العربي". وقد وجدنا أن هذه الطريقة التفصيلية هي الطريقة المثلى في تحليل هذا النص، أولاً بالنظر إلى ضعف تماسك الأفكار والأحكام في النص، وثانياً بالنظر إلى أن كل فصل في الكتاب يكاد يشكل وحدة منفصلة قائمة في ذاتها. ولقد عالجنا في الفصول الاثني عشر الأولى الفصل الأول من الكتاب والموسوم بـ "عقل... ثقافة". وسنبدأ في هذا الفصل بتحليل الفصل الثاني والموسوم بـ "الزمن الثقافي العربي ومشكلة التقدم".

في الفصل الأول، عرف الجابري "العقل العربي" بأنه الفكر العربي بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها الثقافة العربية. واستعان بالفيلسوف الفرنسي لالاند ليصف العقل العربي بأنه العقل المكوَّن (بفتح الواو) أو السائد للثقافة العربية، أي شبكة القواعد والمبادىء التي يعتمدها العرب في استدلالاتهم. وهكذا، فإن العقل العربي هو في حقيقة الأمر النظام المعرفي

أو النظري السائد في الثقافة العربية. ويؤكد الجابري أن الأساس في هذا النظام المعرفي هو تصور العقل المعني لذاته ودوره في نظام الواقع، وتصوره للعلاقة بين الله والطبيعة والإنسان. ويحلل الجابري الفكرين العربي واليوناني - الأوروبي على هذا الأساس، ويخلص إلى أن العقل العربي يتسم بالنظرة المعيارية الأخلاقية وأن العقل اليوناني - الأوروبي يتسم بالنظرة الموضوعية. وفي معرض تحليله السمات العامة للعقلين العربي والأوروبي، فإنه يوحي بأن لكل منهما هيكله الثابت الجوهري الذي يحدده ويميزه عن غيره والذي لا يتغير بتغير الأحداث والبنى. لكنه يوحي أيضاً بأن العقل العربي الذي تحدث عنه في الفصل الأول هو في الواقع عقل عصر الجاهلية، أي عقل حضارة العرب في الجاهلية، وكأن لكل عصر عقله الخاص به. ثم يعود لطرح السؤال عما إذا كان من الممكن تعميم خصائص عقل الجاهلية على العصور الإسلامية. فهو في الواقع يوحي بالنقيضين معاً وفي آن، من دون أن يحسم الأمر لصالح هذا التصور أو ذاك. إنه يتبنى النقيضين في آن لكي يبرز واحداً في هذه اللحظة والآخر في تلك وفق ما تقتضيه أغراضه الآيديولوجية. ولنَر كيف يحاول أن يخرج من مأزقه في الفصل الثاني من "تكوين العقل العربي".

يبدأ الجابري الفصل الثاني بوصف العقل العربي المكوَن (بفتح الواو) بأنه "النظام المعرفي القائم الذي يؤسس المعرفة وكيفية إنتاجها داخل الثقافة العربية ". لكن هذا الوصف مليء بالإشكالات الفلسفية والتي لا يتطرق إليها الجابري البتة في كتابه. فالوصف يوحي بأن لكل ثقافة نظامها المعرفي الخاص بها. وهذا الإيحاء يجرد المعرفة من موضوعيتها على اعتبار أنه يجعل العلاقة بين المعرفة وموضوعها محددة ثقافياً. وبتعبير آخر، فالذي

يحدد النظام المعرفي، وفق هذا التصور، هي الذات، وليس الموضوع. فالمعرفة في هذه الحال ليست انعكاساً للموضوع أو لجانب منه، وإنما هي انعكاس للذات الثقافية. وهو تصور للمعرفة يذكرنا بالتصور الذي عرضه توماس كوهن Kuhn في كتابه المعروف "بنية الثورات العلمية" . فالجماعة العلمية هي التي تحدد بوعيها الاجتماعي التاريخي بنية المعرفة وأسسها، وفق توماس كوهن. بذلك، فهي بمثابة عقل كانطي يصوغ مادة الحس الخام وفق قوالبه وبناه ومبادئه وأشكاله الذاتية. وهذا ينسجم مع ما ذهب إليه الجابري في الفصل الأول من "تكوين العقل العربي" من " أن العقل يكتشف نفسه في الطبيعة التي هي ذاتها عقل، بمعنى نظام أو قوانين". (ص 28). وهذا يشير بوضوح إلى أن الجابري يتبنى نظرة مثالية كانطية في جوهرها للعلم والمعرفة، من دون أن يفصح عن ذلك جلياً. وكل ما يضيفه إلى الكانطية التقليدية هو أنه ينفي ما أضفاه كانط من شمولية وكونية على المعرفة، ويؤكد النسبية الثقافية للمعرفة على غرار ما يفعله توماس كوهن في كتابه المذكور. لكن هذه الإضافة تجرد المعرفة من أي أساس موضوعي يمكن أن تستند إليه، مثالياً كان أو مادياً، ومن ثم فهي تنفي إمكانية المعرفة ووجودها. فالنسبية الثقافية تلغي الفرق بين النظم المعرفية وبين غيرها من النظم الفكرية والنفسية كالنظم الأسطورية والغيبية والسحرية والميتافيزيقية. وهي تختزل المعرفة إلى مجرد طريقة ذاتية لتنظيم مادة الحس الخام والخبرة البشرية، أي طريقة لرؤية العالم، على قدم وساق مع غيرها من النظم الفكرية والنفسية.

بيد أن المتتبع لتاريخ العلم منذ فجر الحضارة البشرية لا يسعه إلا أن يقر بإمكانية المعرفة بمعناها الموضوعي وبتاريخيتها. على أن الإقرار

بتاريخيتها لا يعني الإقرار بنسبيتها الثقافية على غرار ما يراه توماس كوهن ومحمد عابد الجابري. فلا شك أن هناك علاقة وثيقة بين المعرفة والثقافة. لكنها ليست من طراز العلاقة الذاتية التي يتصورها الجابري. فالثقافة قد توفر شروط نشوء المعرفة العلمية وازدهارها وتطورها وأدوات إنتاجها. كماإن تحيزاتها وأطرها قد تؤثر على إنتاجها وصوغها وقد تحركها قدماً هنا وتعيق تقدمها هناك. لكن دينامية إنتاج المعرفة العلمية تسعى باستمرار إلى تخطي أي أطر وقيود تفرضها الثقافة. لذلك، فإما أن تفلح القيود الثقافية في تقييد المعرفة العلمية، ومن ثم خنقها ونفيها، كما حصل في الحضارات ما قبل الرأسمالية، وإما أن تحافظ المعرفة العلمية على بقائها، فتكسر باستمرار القيود الثقافية وتتخطاها، فتتبوأ مركز الصدارة في الثقافة المعنية وتغدو العامل الرئيسي في تطورها، كما حصل في الرأسمالية وكمايتوقع أن يحصل في الاشتراكية. وبهذه الطريقة تحافظ المعرفة على علاقتها الموضوعية مع موضوعها. فالمعرفة بهذا المعنى هي موضوعية، وإن كانت تاريخية. وتنبع هذه الموضوعية في الأساس من الموضوعية الكامنة في عملية الإنتاج البشري المنظم ذاتها. فغاية الإنتاج تدخل بصورة أساسية في تحديد بنية المنتَج (بفتح التاء) ومضمونه. كما إن هذه البنية وهذا المضمون يدخلان بدورهما بصورة أساسية في تحديد طبيعة المادة الخام وأدوات الإنتاج وطبيعة الوعي المنتِج (بكسر التاء). وينطبق ذلك على الإنتاج البشري في أشكاله وأنواعه كافة، سواء أكان إنتاجاً مادياً أم فكرياً. والنقطة الجوهرية هنا هي أن غاية الإنتاج، والتي تدخل جوهرياً في تحديد طبيعة المنتَج (بفتح التاء)، تقع خارج عملية الإنتاج وخارج الذات المنتجة. ومن ذلك بالضبط تنبع موضوعية المنتَج (بفتح التاء)؛ من موضوعية الغاية ذاتها. وهذا ما تغفله المثالية في أشكالها كافة. فالمثالية

تعتبر أدوات الإنتاج امتداداً أو تجسيدا للذات المنتجة فقط. لذلك، فهي ترى أن عملية الإنتاج ليست أكثر من عملية طبع لبنى الذات في المنتَج (بفتح التاء). وعليه، فهي ترى جوهر المنتَج (بفتح التاء) ليس أكثر من تجسيد للذات أولجانب منها. وهي تغفل حقيقة أن غاية الإنتاج، القائمة خارج الذات وخارج عملية الإنتاج، تدخل في تركيب المنتَج (بفتح التاء) بقدر ما تدخل بنى الذات في تركيبه، وأنها في الواقع تدخل في النهاية في تركيب أدوات الإنتاج وفي تحديد الذات نفسها. وفي حال إنتاج المعرفة العلمية، فإن هذه الموضوعية تتجلى أكثر ما تتجلى في المنهجية العلمية التي تكسر باستمرار ما تحاول أن تفرضه عليها الثقافة والميتافيزيقا من أطر وقيود وتتخطاها باستمرار. فالمنهجية العلمية هي الجانب المتحرر من الثقافة وقيودها في المعرفة. وهذا لا يعني بالطبع أنها منعزلة عن الثقافة و مستقلة كلياً عنها. فالمنهجية العلمية تنبع من قلب الثقافة وتستلزم شروطاً اجتماعية تاريخية وثقافية معينة حتى تبزغ بوصفها قوة اجتماعية متنامية. لكنها لا تتقيد، متى ولدت تنامت، بالثقافة وقيودها. فهي حرة بطبعها، ولا توجد إلا في الحرية وبالحر ،ه، بمعنى أنها تفقد وجودها وتموت في الأسر. ومن هذا المنظور، فإنه من المشروع فلسفياً التحدث عن نشوء علم أو معرفة في لحظة تاريخية ما في ثقافة ما، لكنه من غير المشروع التحدث عن نظام معرفي لكل ثقافة ينتجها وتنتجه، كما يفعل الجابري.

وعلى أية حال، فإن الوصف المذكور الذي يقدمه الجابري للعقل العربي ينطوي على اعتبار هذا العقل تاريخياً بالمعنى الذي يعتبر به العلم تاريخياً. فهو كذلك بصفته نظاماً معرفياً يؤسس المعرفة وكيفية إنتاجها. لكن تاريخية العلم تتمثل في أنه ليس في العلم ما هو ثابت سوى الجوهر

العام لمنهجيته. فكل هياكله وبناه وآلياته ومفهوماته وأطره قابلة للتغيير سوى هذا الجوهر. ومع ذلك، نرى الجابري يتكلم عن الهيكل الثابت للعقل العربي والذي يميزه عن العقول الثقافية الأخرى، بما في ذلك العقل اليوناني - الأوروبي... تناقض سنرى في الفصل اللاحق كيف يحاول الجابري الخروج منه.

(14)

نحن والجاهلية

انتقدنا مفهوم النظام المعرفي كما يستعمله الجابري ومن منظور رفضنا النسبية الثقافية للمعرفة. وأوحينا أن الجابري لا يعني بالضبط ما يقوله في هذا الصدد. فهو لا يعني بالعقل النظام المعرفي للثقافة العربية بقدر ما يعني طرق التفكير ونظم الفكر في هذه الثقافة، من دون أن يصرح بذلك، وربما من دون أن يدرك ذلك. ومن جهة أخرى فإنه يوحي بأن للعقل العربي هيكلاً ثابتاً يميزه عن غيره من العقول الثقافية، لكنه يوحي أيضاً بأن العقل العربي تاريخي في جوهره، بمعنى أن لكل عصر عقله الخاص به. فهو يقول في مطلع الفصل الثاني: "فأية فترة تاريخية من الفترات الثقافية العربية نقصد عندما نتحدث عن العقل العربي بوصفه هذه المنظومة من القواعد؟"

كيف يحاول الجابري الخروج من هذا التناقض وحله؟

إنه يحاول ذلك باللجوء إلى مفهومين أساسيين: مفهوم "البنية اللاشعورية للثقافة" ومفهوم "الزمن الثقافي"، وكلاهما مستمد من ميشيل فوكو. ولننظر في المفهوم الأول بادىء ذي بدء.

يعيد الجابري تعريف النظام المعرفي في مطلع الفصل الثاني من كتابه على النحو الآتي: "النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادىء والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية... النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية". ولنقف قليلاً عند هذا التعريف الجديد. ولنستكشف أولاً أغراضه الآيديولوجية. فمع أن هذا التعريف يؤكد تاريخية النظم المعرفية، على اعتبار أن النظام المعرفي هو البنية اللاشعورية لثقافة ما في فترة تاريخية ما، إلا أن الجابري يلتف حول هذه التاريخية بإضفاء معنى معين يلائمه على لفظة "بنية" وباستعمال مفهوم "الزمن الثقافي".

يقول الجابري: "عندما نتحدث عن بنية، فإننا نعني أساساً وجود ثوابت ومتغيرات، وبالتالي فإننا حينما نتحدث عن بنية العقل العربي، فإننا نقصد في الحقيقة ثوابت ومتغيرات الثقافة العربية التي صنعته". (التكوين، ص 38). بذلك، فكون النظام المعرفي بنية في فترة تاريخية ما لا ينفي أن له هيكلاً ثابتاً لاتاريخياً وفق تعريف الجابري. لكن هذا التعريف يثير الحيرة في الواقع. فنحن نستطيع أن نتصور في الرياضيات وعلوم الطبيعة مثلاً بنى ليس لها ثوابت. بل إن جل البنى التي نجدها في الطبيعة هي من هذا القبيل. ولا نجد الثوابت إلا في صنف معين من البنى يدعى الأنظمة المغلقة، وهي أنظمة مثالية لا تتحقق في الطبيعة. صحيح أن قوانين الطبيعة يمكن أن تصاغ بحيث تبقى ثابتة إذا انتقلنا من نظام طبيعي إلى

آخر، إلا أنها لاتعد من ثوابت هذ النظام أو ذاك لأنها لا تعد جزءاً من هذه البنية أوتلك. وبسقوط هذا التصور للبنى تسقط محاولة الجابري إيجاد مخرج من تناقضه، ويبقى التناقض ماثلاً ينخر نص "تكوين العقل العربي" ويفسد معناه.

ولا يكتفي الجابري بذلك، إنه يذهب إلى اعتبار الثقافة "ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء" وإلى القول بأن العقل العربي "هو ما خلفته وتخلفه الثقافة العربية في الإنسان العربي، بعدأن ينسى ما تعلمه في هذه الثقافة". ونكتشف أن ما يبقى بعد ذلك هو ثابت البنية وما ينسى هو متغير البنية. "إن ما يبقى هو ثوابت الثقافة العربية، هو العقل العربي ذاته". فاللاوعي هو الثابت والوعي هو المتغير. لماذا؟ لا ندري. فالمعلوم هو أن كليهما متغير، مع أن كلا منهما يتغير بطريقته الخاصة ويتسم بديناميته الخاصة للتغير. لكن الجابري ليس معنياً بالواقع ولا بمنطقه. فلديه أغراض آيديولوجية، قد تكون شعورية أو قد لا تكون، يريد تحقيقها بغض النظر عن الواقع ومنطقه. وهذه الأغراض تقضي بأن يكون العقل العربي تاريخياً ولاتاريخياً في آن. لذا، لابد له أن يفترض جانبين للثقافة: جانباً شعورياً وآخر لاشعورياً، وأن يلصق بالأول التغير ويلصق بالآخر الثبات اللاتاريخي.

ومع ذلك كله، فإن الجابري يشعر بأن هذه الأحبولة الآيديولوجية التي توهمه بالخروج من مأزقه النظري ترسخ مفهوم العقل العربي إلى حد السماح له برفع المزدوجتين عنه والانتقال إلى تدبر مضمونه. وسبيله إلى ذلك هو السؤال الآتي: "وماذا بقي ثابتاً في الثقافة العربية منذ العصر الجاهلي إلى اليوم؟" لكنه، وكما عودنا في الفصل الأول، لا يطرح هذا السؤال العلمي

المشروع لكي يجيب عنه، وإنما يطرحه لكي يغيبه ويرسخ مكانه سؤالاً آيديولوجياً يعبر عن أغراضه الآيديولوجية المعلنة والأخرى المستترة. فهو يرى أن السؤال المطروح سؤال ماكر مضلل "قد ينقلب هو نفسه إلى جواب إذا ما قرىء بصيغة الاستفهام الإنكاري". وهو كذلك في الواقع لأنه يكتم ويقمع السؤال الحقيقي الذي ينبغي أن يسأل. "هذا السؤال المقموع هو: ماذا تغير في الثقافة العربية منذ الجاهلية إلى اليوم؟ "وهو لا يشك في أن القارىء العربي "قد اهتز وانفعل مع هذا السؤال الثاني بصورة لم تحدث له مع السؤال الأول". فالسؤال الأول "سؤال مسالم، بل منوم". أما السؤال الثاني، فهو سؤال استفزازي "تمتد آثاره بعيداً في أحشائنا الفكرية". من ثم فهو "أكثر التصاقاً بموضوعه، أكثر مساءلة له".

لكن قليلاً من التمحيص في السؤال الثاني في علاقته مع ما جاء في الفصلين الأول والثالث يدل بجلاء على أن السؤال الثاني ليس في جوهره سوى تعبير عن الاعتقاد الآيديولوجي الذي يريد الجابري أن يرسخه في أذهاننا، والمتمثل في فكرة أن الهيكل الثابت للعقل العربي تشكل في عصر الجاهلية، أو، بالأحرى، وكما عبر عنها الجابري في الفصل الثالث من كتاب "تكوين العقل العربي"، "في ترابط مع العصر الجاهلي فعلاً، ولكن لا العصر الجاهلي كما عاشه العرب ما قبل البعثة المحمدية، بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد هذه البعثة: العصر الجاهلي بوصفه زمناً ثقافياً تمت استعادته وتم ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين الذي يفرض نفسه تاريخياً كإطار مرجعي لما قبله وما بعده". (ص 61).

إذاً، فالسؤال الثاني الذي يتباهى به الجابري هو سؤال آيديولوجي لأنه يفترض جوابه وينطوي عليه، أو على الأقل يوحي به. فهو يوحي بأن بنية

ثقافية تشكلت في الجاهلية (العقل العربي) ولم تتغير حتى الآن إلا عرضياً. أما السؤال الأول، فهو ينطوي على قدر كبير من العلمية، وينطوي الجواب عنه على قدر كبير من البحث التاريخي والتعمق في نظريات التاريخ. فهو أولاً يفترض تصوراً نظرياً معيناً للحقب التاريخية والعلاقات المتداخلة بينها. وهو ثانياً يفترض النظر في طبيعة البنى التاريخية وكيفية نشوئها وتغيرها مع تغير الظروف التي أنشأتها وواكبت تطورها. وهو ثالثاً يطرح مسألة التغييرات التي أحدثتها البعثة المحمدية وما تلاها من تطورات في بنية المجتمع العربي وديناميه تاريخه. وهو رابعاً يطرح مسألة تطور الحضارة العربية الإسلامية والتغيرات النوعية التي أصابتها والعوامل التي أدت إلى انهيارها أو جمودها. ثم إنه يطرح مسألة التغيرات التي أحدثتها الرأسمالية الأوروبية بمراحلها المختلفة في المجتمع والثقافة العربيين ومسألة القوى الاجتماعية الجديدة التي نشأت في المجتمع العربي بفعل هذه التغيرات وكيفية استجابتها للثقافة الحديثة وللتراث العربي الإسلامي. ومن ثم فهو يطرح مسألة معالم المجتمع العربي الحديث ومسألة تخلفه وتبعيته وترابط العديد من أنماط الإنتاج فيه ومسألة تحجر بعض البنى الماضية فيه وتشوهها. وبتعبير آخر، فإن السؤال الأول يأخذ بعين الاعتبار التغيرات التاريخية العميقة التي مرت بالمجتمع العربي منذ عصر الجاهلية، من دون أن يغفل الأسس المادية الهشة التي قامت عليها حضارات المنطقة في الحقبة ما قبل الرأسمالية، والتي عبر عنها ابن خلدون بدقة وعمق في مقدمته العظيمة، ومن دون أن يغفل الانقلاب الكبير الذي أحدثه دخول الرأسمالية إلى بلادنا في نمط تطور المجتمع العربي وآفاقه. فهو يتناول مخلفات عصر الجاهلية في ثقافتنا الحديثة في إطار مسألتي التخلف والتبعية في المجتمع العربي الحديث وإطار تداخل أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية مع نمط الإنتاج

الرأسمالي فيه. وهذا ما يجعل سائله قادراً على التمييز بين جاهلية ما قبل البعثة المحمدية ومخلفات الجاهلية في مجتمعنا الحديث والمرتبطة عضوياً ووظيفياً مع هذا المجتمع المتخلف التابع. فهناك أوجه شبه ولا شك، لكن الاختلاف هو الأكثر أهمية وجوهرية. وينزع السؤال الثاني، مثل غيره من الأسئلة المحببة لدى الجابري، إلى طمس هذا الاختلاف وكتمه، ومن ثم إلى تغييب مسألة طبيعة مجتمعنا الحديث وخصوصية رأسماليته المتخلفة التابعة. وهذه بالضبط هي وظيفته الآيديولوجية. وفي ذلك يكمن سر الجابري وتناقضاته. فهو لا يدخر جهداً ولا يردعه تناقض ولا وهم في سبيل الوصول إلى غرضه الآيديولوجي.

(15)

هل هناك زمن ثقافي؟

بينا كيف أن تعريفات الجابري المتعددة للعقل العربي قادته إلى تناقض مباشر تمثل في اعتباره العقل العربي تاريخياً ولاتاريخياً في آن. وللخروج من هذا المأزق فقد أضفى الجابري على لفظة "بنية" معنى معيناً من عنده واعتبر الأساس اللاشعوري في الثقافة، الذي يظل قائماً بعد نسيان كل شيء واع، هو الثابت اللاتاريخي المحدد لجوهر العقل الثقافي، في حين اعتبر الشعوري، الذي يتم نسيانه، هو المتغير التاريخي في الثقافة المعنية. وكان سبيله الثاني إلى معالجة هذا التناقض هو مفهوم "الزمن الثقافي".

وارتكازاً إلى أن هناك وعياً ثقافياً قومياً موحداً قوامه رموز ثقافية مشتركة تمتد من عصر الجاهلية إلى اليوم وتتزامن في الوعي الثقافي العربي، فإن الجابري يرى أن "زمن الثقافة، ليس هو بالضرورة زمن الدول والحوادث السياسية والاجتماعية وأن الزمن الثقافي لا يخضع لمقاييس الوقت والتوقيت الطبيعي والسياسي الاجتماعي، لان له مقاييسه الخاصة".

(التكوين، ص 39).

هكذا يحاول الجابري أن يحل تناقضه. فالعقل العربي لا يخضع للزمن المادي المألوف الذي تدور فيه الأحداث الطبيعية والأخرى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومن ثم فهو ثابت لاتاريخي أو فوق تاريخي من منظور الزمن المادي العادي. لكن له زمنه الخاص به، ومن ثم فهو تاريخي بصورة من الصور وبمعنى من المعاني. بذلك فهو تاريخي ولاتاريخي في آن. إذاً، كان لابد للجابري من افتراض وجود زمن خاص للثقافة حتى يتسنى له توكيد تاريخية العقل العربي ولاتاريخيته في آن، أي توكيد النقيضين في آن، بما يحقق أغراضه الآيديولوجية. إنه بهذه الأحبولة الآيديولوجية يجرد الثقافة من ماديتها ويرفعها فوق العلاقات المادية والاجتماعية من جهة ويكسبها مادية خيالية وتاريخية وهمية من أجل تمرير مفهوم العقل العربي وتسخيره آيديولوجيا من جهة أخرى. وعلى أية حال، فإنه يلجأ إلى إجراء مثالي تقليدي، طالما لجأ إليه المفكرون المثاليون، لتبرير استعماله مفهوم الزمن الثقافي، وهو إسقاط شعور ذاتي على الواقع المادي وصوغ صورة الأخير وفق هذا الشعور، بدلاً من فهم هذا الشعور وتفسيره بدلالة هذا الواقع. فالجابري يتخذ من شعورنا القومي بحيوية الرموز الثقافية العربية، بدءاً بعصر الجاهلية وحتى يومنا هذا، ووقوفها "أمامنا على خشبة مسرح واحد، مسرح الثقافة العربية الذي لم يسدل الستار فيه بعد، ولو مرة واحدة"، وشعورنا بوحدتها الثقافية ،بانتمائها إلى سيرورة ثقافية واحدة موحدة - أقول إن الجابري يتخذ من هذا الشعور الذاتي أساساً لإضفاء زمن خاص على الثقافة هو "الزمن الثقافي"، بدلاً من تفسير هذا الشعور بدلالة الزمن المادي الحقيقي وتطور البنى وأشكال الوعي في

المجتمعات العربية. وفي النهاية، فإنه يبرز استعمال هذا المفهوم باللجوء إلى اللاشعور كما تبلور لدى فرويد وبياجيه واستعماله بطريقة مثالية محض. ولنَر كيف يفعل ذلك.

اعتماداً على مفهوم اللاشعور لدى فرويد ومفهوم اللاشعور المعرفي الفردي لدى جان بياجيه، يقترح الجابري مفهوم اللاشعور المعرفي الثقافي بعامة ومفهوم اللاشعور المعرفي العربي بخاصة. وهو يعرف الأخير بأنه "جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي - أي الفرد البشري المنتمي للثقافة العربية - إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ..."(ص 41). فهو "يوجه، بكيفية لاشعورية، رؤاهم الفكرية والأخلاقية ونظرتهم إلى أنفسهم وغيرهم". ويظن الجابري أنه بهذا المفهوم يتفادى العرقية والجمود "والسقوط في التصورات اللاعلمية التي تقود إليها بعض المفاهيم الجامدة مثل مفهوم العقلية الذي يقوم على القول، صراحة أو ضمناً، بوجود ذهنية طبيعية (مزاجية) فوق الزمن والتاريخ خاصة بكل شعب أو عرق". (ص 41).لكنه في المحصلة يقع في الفخ ذاته، كما بينا سابقاً. ذلك أن البنية اللاشعورية لفكره هي بنية عرقية شوفينية، بغض النظر عن تصريحاته المعلنة ورغباته الواعية.

وبعد أن يمتدح الجابري مفهوم اللاشعور المعرفي على هذا النحو، فإنه يؤكد على "أن اللاشعور لا تاريخ له لأنه بطبيعته لا يعترف بالزمن الطبيعي". ومن هذا القول يقفز إلى "أن له زمنه الخاص الذي يختلف تماماً عن الزمن الشعوري، زمن اليقظة والوعي". ويرى أن خصوصية الزمن الثقافي تنبع من كون الثقافة لاشعورية في أساسها. فهو يقول: "إن زمن اللاشعور هو أشبه ما يكون بزمن الحلم، فهو لا يعترف بالمسافات الزمنية

والمكانية ولا بقانون السابق واللاحق، قانون السببية. ومثل ذلك الزمن الثقافي، وأيضاً زمن بنية العقل المنتمي إلى ثقافة ما، فهو لا يلحقه التغير بنفس الوتائر التي يتغير بها الزمن الاجتماعي العاطفي، دع عنك الزمن الطبيعي الذي تعده حركة الفلك كما يقول الأقدمون". (ص 41).

إن الخلط المنطقي الذي تبديه أحكام الجابري المتجسدة في هذه الفقرة مذهل بحق. فما علاقة كون الشعور لا تاريخ له مع كونه لا يعترف بالزمن الطبيعي؟ إنه خلط واضح بين الموضوعي والذاتي. فإذا كان وعي (أو ذات واعية) لا يعترف بالزمن الطبيعي أو ينعكس فيه الأخير بصورة مغايرة لواقعه، فإن ذلك قد يعني أن هناك خللا أو علة ما في هذا الوعي، لكنه بالتأكيد لا يعني أن هذا الوعي لا تاريخ له. إن الجابري هنا يخلط بين الشيء والوعي بالشيء، بين الشيء في ذاته والشيء لذاته، وهو الخلط الذي يقع فيه كثير من المفكرين المثاليين، إن لم يكن كلهم. فكون صورة الزمن في اللاشعور هي غيرها في الشعور واليقظة والوعي وغيرها في الواقع المادي لا يعني البتة أن اللاشعور لا يحكمه الزمن المادي الطبيعي وأن له زمنه الخاص به. وبالمثل، فإن كون أساس الثقافة لاشعورياً وكون الوعي القومي وعياً متماسكاً مترابطاً تتزامن فيه وتعيش رموز ثقافية تنتمي إلى أزمان مختلفة لا يعني البتة أن للثقافة زمنها الخاص المختلف كيفياً عن الزمن المادي الطبيعي. كذلك فإن كون بنية العقل الثقافي لا يلحقها التغيير بالوتائر ذاتها التي يتغير بها المجتمع والوجدان لا يعني أن لها زمنها الخاص المختلف كيفياً عن الزمن المادي العادي. صحيح أن وتيرة التغيير تختلف من بنية اجتماعية إلى أخرى (ونحن نعتبر الثقافي هنا جزءاً من الاجتماعي)، إلا أن الذي يحدد هذه الوتيرة هو الشروط التاريخية

للبنى الاجتماعية المعنية والتناقضات التي تنخر جسد التشكيلات الاجتماعية المعنية، لا أزمان خاصة وهمية تدخل في تشكيل جوهر هذه البنى.

ويرى الجابري في تعايش مراحل ثقافية مختلفة في الفكر ذاته وفي البنية العقلية ذاتها دليلاً على أن الزمن الثقافي "مثله مثل زمن اللاشعور زمن متداخل متموج يمتد على شكل لولبي". ويشبه هذا التعايش بتعايش الرغبات المكبوتة الراجعة إلى أزمان نفسية مختلفة في "غياهب اللاشعور". لكن هذا التعايش ليس وقفاً على الثقافة وبناها. إذ نجده بجلاء أيضاً على المستوى الاجتماعي الاقتصادي، حيث تتعايش وتتشابك أنماط الإنتاج الموروثة والأخرى الجديدة في كثير من التشكيلات الاجتماعية. وبصورة عامة، فإن تعايش المراحل المختلفة في الفكر يعكس تعايش أنماط الإنتاج المختلفة على الصعيد الاجتماعي الاقتصادي. فلا غرابة في هذا التعايش. إنّه سنة الحياة الاجتماعية، وبخاصة في مجتمعات العالم الثالث. المسألة إذاً ليست مسألة جوهر زمني يحدد وتيرة التغيير ميتافيزيقياً وبمعزل عن الشروط التاريخية والتطورات الاجتماعية، وإنما هي مسألة بنى اجتماعية تتغير بوتائر مختلفة تعتمد على طبيعة تفاعلها مع بعضها ومع الكل الاجتماعي ومع الشروط التاريخية القائمة. فبقاء السحر مؤثراً وفعالاً في حياة إفريقيا السوداء حتى يومنا هذا ليس مرده إلى العقل الإفريقي ولا خصوصية الزمن الثقافي الإفريقي، وإنما يرتبط بالظروف التاريخية والحضارية التي سادت المجتمعات الإفريقية السوداء والتي لم تفلح في إذابة العصبيات القبلية البدائية، التي تشكل أساس السحر، بصورة شاملة مكانياً وزمنياً.

ومن جهة أخرى، فلا يكفي تحديد المراحل التاريخية المتعايشة معاً في فكر ما لتحديد هذا الفكر. فالأهم من ذلك هو شكل هذا التعايش، أو قل العلاقات البنيوية القائمة بين العناصر القديمة والعناصر الجديدة في الفكر المعني. فشبكة العلاقات الأساسية القائمة بين هذه العناصر هي التي تحدد طبيعة هذا الفكر وطبيعة الوعي المنتج لهذا الفكر. ولقد أسمى الفيلسوف الفرنسي الراحل لوي ألتوسير هذه الشبكة إشكالية Problematic هذا الفكر أو الوعي. والنقطة الأساسية هنا هي أنه لا يكفي أن نحدد العنصر الفكري في ذاته ولا أن نحدد منشأه التاريخي، وإنما ينبغي أيضاً تحديد دوره في الإشكالية الفكرية ووظيفته ومعناه فيها. وقد يكون من المفيد أن نستعرض هذا المفهوم ببعض التفصيل لاحقاً، حيث إنه يقدم في كثير من أوجهه بديلاً أصيلاً متماسكاً لمفهوم اللاشعور المعرفي الذي يطرحه الجابري.

(16)

الجابري بين جدل هيغل والجدل المادي

رأينا كيف أن الجابري "ابتكر" (أو تبنى) زمناً خاصاً بالثقافة غير الزمن المادي من أجل أن يمارس مثاليته بضمير مستريح لا تؤرقه الاعتراضات المادية والتاريخية ولا إدراكه الظاهر للعلاقة العضوية بين المادية والعلم. إذ إن هذا المفهوم يمكنه من التعامل مع الثقافة وعقلها وكأنهما لاتاريخيان من دون أن يصرح بذلك، وبتوكيد تاريخيتهما، متى شاء ومتى اقتضت الحاجة الآيديولوجية ذلك، على صعيد آخر غير صعيد الواقع المعاش.

ولتبرير ذلك، فإنه يلجأ إلى أنموذج مستمد من فرويد وبياجيه على اعتبار أن العقل الثقافي لاشعووي في جوهره، ومن ثم أنه من طينة اللاشعور الذي تكلم عنه فرويد وبياجيه. فالأنموذج الذي يحتذي به الجابري للعقل العربي هو الأنموذج الفرويدي للاشعور، والذي يملك زمنه الخاص به (وفق تأويل الجابري) وتتعايش فيه عواطف مكبوتة تنتمي إلى مراحل مختلفة من مراحل نمو الفرد. وبالمثل، فإن العقل العربي تتعايش فيه عناصر

موروثة من العصور السابقة مع عناصر جديدة مستمدة من حضارة العصر، بصورة لاشعورية بالطبع. وهذا أحد أوجه خصوصية العقل العربي: إن القديم يتعايش مع الجديد على المستوى ذاته وبالقوة ذاتها من دون أن يحسم أي منهما الأمر لصالحه. ويقول الجابري في هذا الصدد عن الفرد النمطي في المجتمع العربي المعاصر: "... فيعيش القديم والجديد داخل وعيه، إما في حالة صراع وإما في حالة تعايش توفيقي أو تناحري، الشيء الذي تنعكس آثاره على السلوك المعرفي - الفكري لهذا الشخص فكون سوياً أو متوتراً، متوازناً أو منفصماً ولكنه في جميع الأحوال يعيش زمناً ثقافياً واحداً، مادام الجديد لم يحقق قطيعة نهائية مع القديم، أي ما دام النظام المعرفي هو هو، أي ما دام في الإمكان دخول الجديد في حوار ما مع القديم، الشيء الذي يعني أن حصيلة التطور لم تبلغ بعد نقطة اللارجوع، النقطة التي لا يعود من الممكن معها الانتقال إلى القديم" (ص 42).

وهنا يتبادر إلى الذهن الأسئلة الجوهرية الآتية: هل إن الجديد المتعايش مع القديم هو بالفعل الجديد؟ وهل إنّ القديم الموجود في الوعي والمتعايش مع الجديد هو فعلاً القديم؟ وهل يستطيع الوعي العربي المتأزم استيعاب الجديد في ذاته؟ هل هو فعلاً مهيأ بنيوياً لاستقبال الجديد في ذاته واستيعابه؟

ولكن، بدلاً من أن يطرح الجابري هذه الأسئلة التي كان من الممكن أن تقوده إلى تشخيص علمي مفيد لمعضلة التقدم والاستقلال في الوطن العربي، فإنه يفترض تعايش القديم في ذاته مع الجديد في ذاته على غرار مكبوتات فرويد، وينتقل إلى تبرير هذا التصور بصورة اعتباطية انتقائية جداً باللجوء إلى مفهوم علمي سبق أن طرحه المتكلم المعتزلي المعروف

ابراهيم بن سيار النظام.

لقد اقترح النظام أن هناك صنفين أساسين من الحركة، هما: حركة الاعتماد وحركة النقلة. وتنطوي الثانية على انتقال الأجسام من مكان إلى آخر. أما الأولى فتفيد التوتر من غير انتقال. وهذا التصنيف هو في جوهره فكرة أرسطية تذكرنا بفكرة الكامن والفعلي لدى أرسطو. كما إنه يشكل ارهاصاً لمفهومي الطاقة الكامنة وطاقة الحركة في الفيزياء الكلاسيكية (النيوتونية). وهي تعكس نزعة مادية عميقة لدى النظام، كما بين المرحوم غالب هلسا في كتابه "العالم: مادة وحركة".

لكن الجابري يسطو على هذين المفهومين ويضفي على مفهوم حركة الاعتماد معنى واستعمالاً من عنده لا يمتان بصلة إلى الأصل. فهو يطبقه على مجال غير مجاله، أعني الثقاقة، قائلاً: "وواضح أن تصنيف الثقافة - أي ثقافة - إلى مراحل إنما يستقيم حين تتخذ الحركة شكل حركة نقلة. أما عندما تكون الحركة أشبه بحركة الاعتماد فإن المراحل الثقافية - أو مراحل تطور الفكر الشيء الذي يعني نفس الشيء - تظل متراكمة متداخلة متزاحمة، لا هي واحدة ولا هي متعددة منفصلة، تماماً كما هو الشأن بالنسبة لمحتويات اللاشعور حسب تصور فرويد". (ص 42).

من الواضح أن طريقة تطبيق الجابري لهذا اللفظ (الفيزيائي في جوهره) على الثقافة لا يضيف شيئاً إلى فهم الثقافة ويجعله لايمت بصلة إلى المفهوم الأصلي. إنها في الواقع مجرد وسيلة آيديولوجية يقنع بها الجابري نفسه ويحاول أن يقنعنا بأنها تشكل تفسيراً لخصوصية الثقافة العربية. لذلك نراه يقول: "وأكاد أقرر أن الحركة في الثقافة العربية كانت وماتزال حركة اعتماد

لا حركة نقلة وبالتالي فزمنها مدة يعدها السكون لا الحركة، هذا على الرغم من جميع التحركات والاهتزازات والهزات التي عرفتها". (ص 42).

وكأن الجابري يدرك ضحالة هذا "التفسير"، فنراه يسارع إلى القول: "هذه الدعوى تحتاج، بطبيعة الحال، إلى تبرير، وتبرير كاف". (ص 42). ولا أظن أنه يقدم مثل هذا التبرير الكافي في الصفحات اللاحقة.

وهو بذلك كله يغيب ويطمس الأسئلة التي طرحناها أعلاه. فالقضية الجوهرية هنا ليست تعايش القديم مع الجديد في الثقافة ذاتها أو في الوعي ذاته، وإنما هي الإطار البنيوي الذي يتعايش أو ربما يتناقض فيه العنصران، ومن ثم طبيعة المحتوى الفكري الأساسي لهما. وهنا أيضاً نقول: لو ان الجابري اعتمد سوسيولوجيا للثقافة أساساً لمنهجه الإيبستيمولوجي، لاستطاع أن يصوغ المشكلة بطريقة تضمن إضاءتها وفتح الطريق أمام تقديم حلول واقعية وناجعة لها. فلو فعل ذلك لسأل نفسه: إن صح أن هناك قديماً وجديداً في داخل الثقافة العربية الحديثة، فما هي طبيعة القوى الاجتماعية الصاعدة التي تحمل الجديد وما هي طبيعة القوى الاجتماعية المحافظة التي تحمل القديم؟ وكيف يتميز هذا الجديد عن الفكر الغربي المعاصر؟ وبالمقابل، كيف يتميز هذا القديم عن التراث العربي الإسلامي القديم؟ بأي معنى نسم هذا بالقديم وذلك بالجديد؟ وهل هذا الجديد هو فعلاً جديد،أم إنه سطح جديد يخفي وراءه مستنقعاً من القديم؟ وهل هذا القديم هو فعلاً قديم أم إنه مجرد سطح قديم يخفي وراءه مستنقعاً جديداً غايته إعاقة التقدم وتعزيز هيمنة قوى معيقة للتقدم؟ كيف نقرر أن الجديد هو بالفعل جديد وأن القديم هو بالفعل قديم؟ وهل يستطيع القديم (أو، بالأحرى، غير الجديد) أن يستوعب الجديد (بمعناه الأوروبي الحديث) من

دون أن يحدث الوعي المعني نوعاً من القطيعة مع غير الجديد؟ فكيف إذاً يقول الجابري إن الفرد العربي في جميع الأحوال يعيش زمناً ثقافياً واحداً، على أساس أن الجديد لم يحقق قطيعة نهائية مع القديم، وأنه في الإمكان دخول الجديد في حوار ما مع القديم؟

أليس هناك تناقض واضح في هذا القول؟ فكيف يكون الجديد جديداً إذا كان لما يحقق قطيعة نهائية مع القديم؟ نفهم أن يكون هناك قوى تحمل بذور الجديد وتبلور الجديد عن طريق صراعها التاريخي مع القوى المحافظة السائدة، ومن ثم أن ينمو الجديد في قلب السائد. أما أن يكون الجديد جديداً وهو ما زال جزءاً لا يتجزأ من بنية القديم وتشكيلته، فهذا ما لا نفهمه. فطرح المشكلة على أنها مشكلة تحقيق الجديد قطيعة نهائية مع القديم في الثقافة المعنية أو الوعي المعني يغيب حاجة تاريخية ملحة تتمثل في ضرورة بروز وعي عربي منظم يحمل الجديد في طياته ويفهم ذاته وضرورته بدلالة التناقضات التاريخية التي تنخر جسد التشكيلات الاجتماعية العربية، ومن ثم يستطيع أن يحشد ويقود طبقات صاعدة بأكملها على درب التقدم والانتقال من التشكيلات الاجتماعية الحالية المكبلة للإبداع والحرية إلى تشكيلات اجتماعية جديدة تطلق الطاقات والقوى المنتجة. ومن هذا المنظور، فإن المسألة ليست مسألة خصوصية عقل ثقافي أو ثقافة قومية معينة، وإنما هي مسألة خصوصية تشكيلات اجتماعية معينة، تنخرها تناقضات تاريخية معينة، وتعاني فيها القوى الثورية التي تحمل الجديد من ضعف مزمن يمنعها من هزيمة القوى السائدة وإقامة نظام اجتماعي جديد، وذلك بفعل أسباب عديدة، بعضها داخلي وبعضها الآخر خارجي.

والنقطة الجوهرية هنا هي أن الصراع بين القديم والجديد لا يتم داخل عقل أو إطار روحي واحد أو داخل ذات واحدة، وإنما يتم داخل تشكيلة اجتماعية واحدة بين قوى اجتماعية مختلفة تحمل أشكالاً مختلفة من الوعي لاجتماعي التاريخي. وينتج الجديد في الثقافة وينمو ويتطور في صراع القوى الاجتماعية الصاعدة التي تحمله مع القوى السائدة وفي تفاعلها مع القوى المحلية والأخرى العالمية. هكذا تبلور هذه القوى جديدها وتستوعب جديد غيرها. وفي هذا الاختلاف بالذات يكمن الفرق بين جدل هيغل والجدل المادي؛ في الاختلاف بين تصور الصراع وكأنه صراع بين عناصر ثقافية في وعي ما أو ذات فردية أو اجتماعية وبين تصوره على أنه صراع بين قوى اجتماعية مادية يجمعها تشكيلة اجتماعية واحدة.

(17)
إشكالية ألتوسير

في وقت من أوقات الماضي القريب، وبالتحديد في الستينات والسبعينات، كان الفيلسوف الفرنسي الراحل، لوي ألتوسير، صرعة فكرية في أوساط اليسار والمثقفين الراديكاليين في أوروبا الغربية، لما قدمه من أدوات فكرية حادة كنصل السيف لتشريح الفكر والثقافة والكشف عن أسسهما وافتراضاتهما الآيديولوجية. لكن هذه الصرعة بدأت تنحسر في نهاية السبعينات وذهبت أدراج الرياح في الثمانينات. إذ انقلبت في بادىء الأمر إلى ردة فعل عنيفة ضد ألتوسير باسم ماركس وغرامشي، ثم تحولت إلى إهمال قاس عانى منه الفيلسوف الراحل الأمرين حتى وافته المنية في مطلع التسعينات إثر نوبة قلبية حادة ألمت به وهو في ذروة عزلته ومرارته. أما الآن وقد هدأت المعارك بصدده وبدأ غبارها ينقشع، فإنه ليس من الصعب تبين الدرر الفكرية التي خلفها ألتوسير للثقافة العالمية الحديثة. ولعل في مقدمة هذه الدرر مفهوم الإشكالية Problematic، الذي

استعاره ألتوسير في الأصل من جاك مارتان وطور معناه وحقل تطبيقه وأورثه إلى تلميذه المعروف ميشيل فوكو. وهذا المفهوم هو الذي يعنينا هنا، حيث سنستعمله لنقد تصور الجابري للعلاقة بين القديم والجديد في العقل العربي. ويذكر القارىء أن رؤية الجابري في هذا الصدد تتمثل في اعتبار خصوصية العقل العربي نابعة من تعايش القديم في ذاته وفي مراحله المتتالية مع الجديد في ذاته ومن دون أن يتمكن الجديد من إحداث قطيعة نهائية مع القديم. بذلك، فإن الجابري يرى أن حركة العقل العربي لا تتم بالانتقال المستمر من القديم إلى الجديد، وإنما تتم بتراكم الجديد على ظهر القديم في الحقل ذاته. من ثم فإنّ حركة العقل العربي هي حركة يعدها السكون، كما يعبر عنها الجابري. وبالمقابل، فقد طرحنا فكرة أن الذي يميز طبيعة وعي أو عقل ليس العناصر الفكرية أو الثقافية في حد ذاتها، وإنما العلاقات البنيوية بين هذه العناصر. بل إن هذه العناصر نفسها لا تتحدد في ذاتها وإنما في علاقاتها البنيوية مع بعضها. والحق أن هذه الفكرة كامنة في مفهوم الإشكالية الألتوسيري. فلنَر كيف عالج ألتوسير هذه المسألة بهذا المفهوم.

في أواخر الخمسينات برزت في أوساط اليسار الأوروبي مسألة الأساس الآيديولوجي لكتابات ماركس المبكرة ما قبل 1845 (أي ما قبل كتابه "الآيديولوجيا الألمانية")، والتي غلب عليها الطابع الفلسفي. وبصورة خاصة، فقد أثيرت مسألة العلاقة بين الكتابات المبكرة وبين كتاب "رأس المال"، وعلى أساسها أثيرت مسألة العلاقة بين ماركس من جهة وفويرباخ وهيغل من جهة أخرى. وكان ألتوسير في مقدمة المفكرين الذين تصدروا لهذه المسألة النظرية (السياسية في جوهرها). وقد صنف ألتوسير الرؤى

السائدة حول هذه المسائل إلى صنفين رئيسيين: (1) رؤية أصحاب ما أسماه ألتوسير نظريات المصدر والتي تتمثل في اعتبار "رأس المال" والكتابات الناضجة الأخرى مجرد توسيع وتفصيل وتطبيق اقتصادي سياسي للنصوص الفلسفية المبكرة، وكأن جوهر "رأس المال" لا يكمن في نصه بقدر ما يكمن في الكتابات المبكرة؛ (2) رؤية أصحاب ما أسماه ألتوسير نظريات التوقع والتي تتمثل في اعتبار الكتابات المبكرة صورة غير ناضجة أو جنينية "لرأس المال" والكتابات الناضجة الأخرى، وكأن إنتاج "رأس المال" كان مجرد عملية تفصيل هيغلية للبذور الكامنة في الكتابات المبكرة، وكأن السر الغائي للكتابات المبكرة أو حقيقتها الهيغلية هو "رأس المال" نفسه. فالعلاقة بين الكتابات المبكرة وبين الكتابات الناضجة هي علاقة تماثل هيغلي في كلتا الحالتين.

وقد رفض ألتوسير الطائفتين من الرؤى كلتيهما لأنه رأى أنهما تفترضان الافتراضات المثالية الثلاثة الآتية:

(1) الافتراض التحليلي: وهو يتمثل في اعتبار أي نظام نظري وأي فكر متشكل قابلاً للاختزال إلى العناصر التي يتكون منها. ومن ثم فهو ينطوي على الاعتقاد بإمكانية التفكير في كل عنصر من عناصر النظام النظري على حدة وبمعزل عن العناصر الأخرى، وبإمكانية مقارنة كل عنصر مع عناصر شبيهة به في نظم فكرية أخرى.

(2) الافتراض الغائي: ويتمثل هذا الافتراض في تأسيس محكمة سرية للتاريخ تمارس حكمها على الأفكار المقدمة إليها من موقع نص معين ووفق قواعد مستمدة من هذا النص. وهي تلجأ إلى حل النظم الفكرية المختلفة

إلى عناصرها وتقيس كل عنصر على حدة من منظور حقيقته الكامنة في هذه القواعد.

(3) الافتراض المثالي: ويتمثل هذا الافتراض في اعتبار تاريخ الفكر قائماً في ذاته ومولداً لذاته، وفي الاعتقاد بأن مبدأ إدراك عالم الآيديولوجيا يكمن فيه، بمعنى أن الآيديولوجيا تدرك بذاتها وفي ذاتها.

لذلك، فإن ألتوسير يرفض هاتين الرؤيتين للعلاقة بين النصوص، ويقترح عوضاً عنهما رؤية مادية للموضوع ترى أن جوهر النص لا يكمن في نص غيره أعلى منه مرتبة أو أدنى منه، وإنما يكمن في النص ذاته وبالعلاقة مع أرضيته المادية الاجتماعية. فالنص، وفق هذه الرؤية، لايتغير أو يتطور بذاته ومن ذاته، وإنما يعاد إنتاجه إما بصورة تضمن وحدته الداخلية، وعند ذاك يكون هناك تجانس آيديولوجي بين النص الأولي والنص الناتج، وإما بصورة نقدية تحول النص الأولي وتنتج من ثم نصاً آخر ذا وحدة داخلية أخرى. والنقطة الجوهرية هنا أن النص ينتج بوصفه كلا لا بوصفه كومة من العناصر الفكرية القائمة في ذاتها والمكتملة التكون. فالعنصر الفكري لا يكون مكتملا في ذاته، وإنما في علاقته مع العناصر الأخرى المكونة لجوهر النص وعلى أساس موقعه في "إشكالية" الفكر أو النص، أي منظومة العلاقات الداخلية التي تكون الوحدة الداخلية للفكر أو النص، والتي تحدد طريقة معالجته الأمور. فليس الفكر أو النص مجرد ترتيب معين لعدد من العناصر المسبقة والمنتجة بمعزل عن بعضها. فالعنصر ينتج في علاقته مع العناصر الأخرى المكونة للنص ضمن الإشكالية المحددة للطبيعة الآيديولوجية للنص.

ومن ذلك يستنتج ألتوسير النقاط الآتية:

(1) إن طبيعة النص لا تتحدد بدلالة موضوعه، وإنما تتحدد بدلالة طريقته في معالجة موضوعه، أي بنية الأساليب والآليات المستعملة فيه لمعالجة الموضوع، أي إشكاليته. وعلى سبيل المثال، فقد تراءى لبعض الباحثين أن كتابات ماركس المبكرة تختلف كيفياً عن كتابات فويرباخ لكون الأولى تعالج بصورة عامة موضوعات تختلف عما تعالجه الأخرى. وتراءى لهم أن الشيء الوحيد المشترك بين الطائفتين هو بعض المفهومات والعناصر النظرية المشتركة. لكن تحليل ألتوسير لهذه الكتابات يؤكد له أن الطائفتين تشتركان في الجوهر النظري، أي في الإشكالية. فإشكالية نصوص ماركس المبكرة ليست إشكالية ماركسية، وإنما هي إشكالية فويرباخية، ومن ثم فإن النقد الذي وجهه ماركس إلى هيغل في كتاباته المبكرة هو نقد فويرباخي لهيغل، وليس نقداً ماركسياً. وعليه، فإن النقد الماركسي لهيغل مازال ينتظر من يحققه. ويرى ألتوسير أن الفويرباخية لا تخرج في النهاية عن إطار الإشكالية الهيغلية. إنها مجرد إشكالية هامشية تحتل ركناً في إشكالية أوسع. لذلك، فيمكن القول إن نقد ماركس لهيغل في كتاباته المبكرة كان في جوهره نقداً هيغلياً، أو نقداً للهيغلية من داخلها.

(2) إن كل آيديولوجيا تشكل كلا فعلياً موحداً داخلياً بإشكاليته بحيث لا يمكن استخراج عنصر من إشكاليته من دون تغيير معناه. وهكذا، فالقول بأن نصاً ما هو خليط من القديم والجديد أو خليط من العناصر المادية والعناصر المثالية، كما يقال بصدد كتابات ماركس المبكرة، هو قول مثالي مرفرض لأن النص وفق هذا القول لا يقرأ بدلالة وحدته الداخلية، وإنما بدلالة نصوص أخرى متقدمة عليه. فالماركسية الناضجة في هذه الحال هي المحكمة التي تعلن الحكم وتنفذه، محطمة بذلك وحدة النص المعني ومختزلة إياه إلى عناصره المجردة. إنه قول مرفوض لأنه في الواقع يغيب عملية إنتاج

الفكر ويغيب طبيعة الوعي الذي ينتجه. فالوعي الذي أنتج النص المبكر لم يكن قادراً على إنتاج النص المتقدم بعناصره المتقدمة، وإنما احتاج إلى أن ينمو إلى حد معين حتى يتسنى له أن ينتج النص المتقدم. بذلك، فإن مثالية النص أو ماديته لا تتحدد بشكل ظهور عناصره، وإنما تتحدد بإشكاليته. فهناك إشكالية مادية وأخرى مثالية. وهناك إشكالية علمية وأخرى غير علمية وأخرى ما قبل علمية. وهناك إشكالية رأسمالية وأخرى ما قبل رأسمالية، وهلم جرا. وقد تسطو إشكالية متخلفة ما قبل علمية على القديم المتكون والجديد المتكون وعلى المفهومات العلمية، فتدمجها في ذاتها، مشوهة ومسطحة إياها ومحولة القديم والجديد والعلمي إلى شيء آخر ملائم لماهيتها الآيديولوجية. وهذا بالضبط ما حصل مع الفكر العربي الحديث السائد، وهو فكر الطبقات العربية السائدة.

(3) إن معنى الكل الفكري (الإشكالية) لا يتحدد بعلاقته مع حقيقة تقع خارج ذاته، وإنما يتحدد بعلاقته مع الحقل الآيديولوجي القائم ومع المشكلات والبنى الاجتماعية التي يرتكز إليها هذا الحقل وتنعكس فيه. فليس هناك مصدر أو غاية يشكل حقيقية النص بالمعنى الهيغلي.

(4) وهكذا، فإنّ دينامية تطور نص ما أو فكرة ما أو آيديولوجيا ما لا تكمن في هذا النص أو الفكر أو الآيديولوجيا، وإنما تكمن خارجه في ما يشكل أساسه المادي.

هذه هي أساسيات نظرية ألتوسير في الفكر والنص، والتي سخرناها أعلاه لنقد تصور الجابري للثقافة العربية والعقل العربي.

(18)

إشكالية الفكر العربي الحديث

تناولنا مفهوم الإشكالية كما قدمه الفيلسوف الفرنسي الراحل لوي ألتوسير، وبينا أن الجوهر الآيديولوجي لنص أو فكر أو وعي يكمن في إشكاليته. وهذا يعني أن الآيديولوجيا تتجسد في الإشكالية وأن الواحدة تتحدد بالأخرى. ولما كانت الآيديولوجيا تنتمي إلى اللاشعور، حيث إنها تفعل فعلها من وراء كواليس الوعي في العادة، فإنه يمكن القول إن الإشكالية تمثل البنية اللاشعورية لنص أو فكر أو وعي. لكن ذلك لا يجعلها مماثلة لمفهوم النظام المعرفي أو العقل الثقافي كما طرحه الجابري. فالإشكالية ليست نظاماً معرفياً أو ذاتاً منتجة للمعرفة كما هو الحال مع العقل الثقافي، وإنما هي بنية آيديولوجية تدعم نمطاً معيناً من الممارسة الاجتماعية. ومن جهة ثانية، فإن الإشكالية بنية لاشعورية لنص معين أو فكر معين أو وعي عياني معين. وهي ليست بنية لاشعورية لإطار تجريدي هو الثقافة. أضف إلى ذلك أن لفظة "بنية" كما تظهر في تعريف "الإشكالية" هي غير مثيلتها

التي تظهر في تعريف العقل الثقافي أو النظام المعرفي. فالبنية، في حال تعريف الإشكالية، لا تعني وجود ثوابت ومتغيرات كما يزعم الجابري في تعريفه النظام المعرفي، وإنما تعني شبكة موضوعية من العلاقات بين عناصر تشكل جزءاً لا يتجزأ من هذه الشبكة، بمعنى أن هناك ارتباطاً جدلياً ضرورياً بين العلاقات والعناصر. فالعلاقات ليست مركبة تركيباً اعتباطياً على عناصر متكونة بذاتها وفي ذاتها، وإنما تدخل جوهرياً في تركيب العناصر وتكوينها، مثلما أن العناصر نفسها تدخل في تحديد العلاقات. فالبنية هنا هي كل موحد يكتسب كل عنصر فيه وجوده وذاته من علاقاته المتشعبة مع غيره من عناصر البنية وعلاقاتها. وعليه، فإن الإشكالية هي بنية الآليات والعمليات التي تحدد الكيفية التي يتعامل بها النص أو الوعي أو الفكر مع موضوعه وكيفية معالجته الأمور واستيعابها ذهنياً. ومن ثم، فإن الوعي الاجتماعي بصورة عامة لا يستوعب النظم والمفهومات الفكرية والثقافية التي تجابهه في صورتها الأصلية أو في ذاتها، وإنما يستوعبها ويهضمها بالكيفية التي تحددها إشكاليته، بمعنى أن إشكاليته تنتج عناصر فكرية منسجمة مع علاقاتها الداخلية وتناظر الأصل. بهذه الطريقة تتفاعل إشكالية ما مع القديم والجديد وتتضمنهما. لكن قديم الإشكالية وجديدها لا يكونان مماثلين للقديم والجديد بذاتهما وفي ذاتهما، وإنما يكتسبان معناهما وطبيعتهما من بنية الإشكالية التي تحويهما ومن علاقاتهما المتشعبة مع بعضهما ومع غيرهما من العناصر في إطار وحدة الإشكالية. فكما قلنا سابقاً، فالذي يحدد الطبيعة الفكرية والآيديولوجية لنص أو فكر ليس موضوع النص أو الفكر، وإنما طريقة معالجة النص أو الفكر للموضوع. فكون نص مثلاً يعنى بالطبقات الاجتماعية والدولة والصراعات الاجتماعية وعلاقات العمل لا يجعل منه نصاً ماركسياً لمجرد أنه يعنى بهذه

الموضوعات. فالسوسيولوجيا الفيبرية تعنى أيضاً بهذه الموضوعات، لكنها تعنى بها بصورة تختلف كثيراً عن طريقة معالجة الماركسية لها. فإشكالية هذه تختلف كثيراً عن إشكالية تلك.

ومن هذا المنظور، فإنّ خصوصية الفكر العربي الحديث لا تكمن، ولا يمكن أن تكمن، في تعايش القديم في ذاته مع الجديد في ذاته فيه، وإنما تكمن في خصوصية إشكالية الفكر المسيطر في الثقافة العربية الحديثة وخصوصية إشكالية الفكر النقيض في هذه الثقافة. ففي ضوء تحديد هاتين الإشكاليتين يتحدد المعنى والوظيفة الحقيقية للقديم والجديد في هذه الثقافة.

وهنا يتبادر إلى الذهن الأسئلة الآتية: ما هي الملامح العامة لإشكالية الفكر المسيطر في الثقافة العربية الحديثة؟ وممَّ تستمد هذه الإشكالية ملامحها؟ كيف تختلف هذه الإشكالية عن كل من إشكالية الفكر العربي القديم ما قبل التغلغل الاستعماري الأوروبي وإشكالية الفكر الأوروبي الحديث الذي بدأ يتشكل منذ عصر النهضة الأوروبية؟ ونحن بالطبع نشير هنا إلى الفكر المسيطر في كل من الثقافات المذكورة.

ينبغي أولاً أن نوضح أن الفكر المسيطر في تشكيلة اجتماعية معينة هو فكر الطبقة المسيطرة أو التحالف الطبقي المسيطر. فالطبقة المسيطرة تفرض إشكاليتها على مؤسسات المجتمع، ومن ثم على أشكال الوعي المختلفة فيه. وعليه، تصبح منظومة الأسئلة المطروحة أعلاه كالآتي: لئن كانت إشكالية الفكر العربي القديم ما قبل التغلغل الاستعماري الأوروبي هي إشكالية الأرستقراطية العسكرية الثيوقراطية المسيطرة آنذاك، ولئن

كانت إشكالية الفكر الأوروبي الحديث(منذ عصر النهضة) هي إشكالية البرجوازية الأوروبية الصناعية في جوهرها، فما هو الأساس المادي الاجتماعي لإشكالية الفكر العربي الحديث المسيطر؟ ما هي الطبقة الاجتماعية المسيطرة في الوطن العربي؟

ليس ثمة شك في أن هناك أوجه شبه بين إشكالية الفكر العربي الحديث المسيطر وبين إشكالية الفكر الذي كان سائداً ما قبل التغلغل الاستعماري الرأسمالي في الوطن العربي. بل إن هذه الأوجه توحي بأن هناك تشابهاً عائلياً بين الإشكاليتين. ولعل هذا هو أساس الوهم بأن القديم في ذاته مازال رابضاً في قلب الفكر العربي الحديث. لكن قليلاً من التمحيص يظهر أن إشكالية الفكر العربي الحديث تختلف كيفياً عن إشكاليات الفكر العربي القديم في مراحله المختلفة، برغم أوجه الشبه الكثيرة بينهما .كذلك، فإن هناك بعض أوجه الشبه السطحية بين إشكالية الفكر العربي الحديث وإشكالية الفكر الأوروبي الحديث المسيطر. وتوحي هذه الأوجه أحياناً بأن جانباً من الفكر العربي الحديث المسيطر لا يختلف من حيث الجوهر عن الفكر الأوروبي الحديث. لكن قدراً من التمحيص في هذا الأمر يظهر افتراق هذه الإشكالية عن تلك في كثير من المفاصل الأساسية. إذاً، فإن إشكالية الفكر العربي الحديث المسيطر ليست مماثلة للإشكالية الإقطاعية القديمة، ولا للإشكالية البرجوازية الأوروبية الحديثة. ما هي إذاً؟ إنها في الو اقع إشكالية البرجوازية العربية التابعة، أو ما أسماه مهدي عامل البرجوازية الكولونيالية. والسمة الرئيسية لهذه البرجوازية أنها عاجزة على جبهتي القديم والجديد كليهما. فهي عاجزة عن إجراء قطع نهائي مع القديم في اتجاه جديد حقيقي من جهة، وهي عاجزة عن الوصول إلى الجديد البرجوازي

الأوروبي بحكم تبعيتها من جهة أخرى. إذ، وكما يقول مهدي عامل في كتابه "أزمة الحضارة أم أزمة البرجوازيات العربية": "ثم إن هذه البرجوارية الكولونيالية هي، في عناصرها الأساسية، نفسها الطبقة المسيطرة السابقة، أتت منها بتحول داخلي هو نوع من التكيف مع الشروط الجديدة التي أحدثها تغلغل الإمبريالية، أي مع ضرورة التعايش في تحالف تبعي مع الإمبريالية تظل فيه خاضعة لسيطرتها بشكل يمنعها من القضاء على علاقات الإنتاج السابقة التي كانت هي فيها - في عناصرها الأساسية - الطبقة المسيطرة. لكن عملية هذا التكيف الطبقي نفسه تفرض، من جهة أخرى، تنوعاً محدوداً من تفكيك تلك العلاقات السابقة من الإنتاج يستدعيه تجدد علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية. معنى هذا أن البرجوازية الكولونيالية تجد نفسها، في صيرورتها الطبقية، ولسبب من تلك العلاقة بالذات، في مأزق طبقي يولد في وعيها الآيديولوجي تمزقاً دائماً بين ما تطمح إليه من تماثل طبقي بالبرجوازية الإمبريالية هي في عجز بنيوي عن تحقيقه، وبين واقع فعلي هي فيه في تخالف مستمر مع ما تطمح إليه، لكنها ترفضه". (ص 168).

والنقطة الجوهرية هنا هي أن الطبقات المسيطرة في الوطن العربي لم تنشأ نقيضاً للواقع الذي كان سائداً ما قبل التغلغل الاستعماري الرأسمالي، نقيضاً يحمل رؤية حضارية جديدة في بنيته الداخلية، كما كان الحال مع البرجوازية الأوروبية، وإنما نشأت بفعل التغلغل الاستعماري وتجسيداً لهذا التغلغل. والذي حصل هو أن هذا التغلغل لم يتطلب تحولات عميقة في البنى الاجتماعية والثقافية ولا روحية حضارية جديدة، وإنما اقتضى فقط إجراء بعض التعديلات والتكيفات بما يتناسب مع ربط الوطن العربي ربطاً

بنيوياً تبعياً مع المراكز الرأسمالية وفق مقتضيات التراكم الرأسمالي في هذه المراكز. وبصورة خاصة، فإن البرجوازية التابعة لم تنشأ بديلاً للطبقة الحاكمة القديمة أو على أنقاضها، وإنما جاءت تعديلاً وتكييفاً لها لتؤدي دورها التابع. لذلك كله جاءت إشكالية الفكر العربي الحديث المسيطر خالية من السمات التقدمية لإشكالية البرجوازية الأوروبية، والتي اكتسبها الفكر الأوروبي كنتيجة لسلسلة من الثورات والتحولات الكبرى، وفي مقدمتها: النهضة الأوروبية، والثورة العلمية الكبرى، وحركة الإصلاح الديني، والثورة الفلسفية، والثورة الزراعية، والثورة الصناعية، والثورات القومية الديموقراطية.

وخلاصة ما ذهبنا إليه أعلاه هي أن التقدم في الفكر العربي لا يتمثل في تحقيق الجديد قطيعة مع القديم في العقل العربي، كما يزعم الجابري، وإنما يتمثل في نشوء قوى اجتماعية جديدة تملك وعياً قادراً على تحقيق قطع معرفي مع الفكر الطبقي المسيطر، أي على القفز من إشكالية الفكر العربي الحديث المسيطر إلى إشكالية علمية ثورية قادرة على استيعاب الواقع وإمكاناته، أي على الخروج من القيود الآيديولوجية للطبقة المسيطرة. فلا سبيل إلى التحرر والتقدم من دون تحرر وعي الطبقة النقيض من هذه القيود وبناء إشكالية جديدة تشكل أساساً لبرنامج متكامل للتغيير.

(19)
خصائص الوعي السائد في الرأسمالية التابعة

من الأفكار المحورية في كتاب "تكوين العقل العربي" أن العقل العربي يتميز عن العقل الأوروبي في أن جديده لايتخطى قديمه ولا يحل محله، وأن قديمه يظل قائماً في ذاته وبذاته على قدم وساق مع جديده، يتعايش معه، ينافسه ويزاحمه. أما في حال العقل الأوروبي، فإننا "أمام استمرارية تاريخية تشكل إطاراً مرجعياً ثابتاً وواضحاً". وهذه الاستمرارية "تنظم التاريخ وتفصل فيه بين ما قبل وما بعد بصورة تجعل من المستحيل التطلع، حتى على صعيد الوعي الحالم، إلى عودة ما قبل ليحل محل ما بعد". (تكوين العقل العربي، ص 43).

وفي حال العقل العربي، فالأمر "يتعلق في الحقيقة بالتنقل بين منظومتين مرجعيتين (العصور الوسطى الإسلامية وعصر النهضة العربية) مختلفتين تماماً، لكل منهما زمنها الخاص، الشيء الذي جعل وعينا بالزمن محكوماً بوعينا بالمكان، فنتعامل هكذا مع الزمن كما نتعامل مع المكان...

وهكذا يتناوب الماضي مع الحاضر على ساحة الوعي العربي، بل ينافس الأول منهما الثاني منافسة شديدة حتى ليبدو وكأنه هو نفسه الحاضر". (ص 44).

إذاً يرى الجابري أن العقل العربي لا ينظر إلى العصور الثلاثة التي تكون التاريخ العربي (الجاهلية، الإسلام، والنهضة العربية) على أنها حلقات متتابعة في سلسلة زمنية، وإنما ينظر إليها على أنها جزر منفصلة كل منها معزولة عن الأخرى. "والنتيجة هي حضور هذه الجزر الثقافية الثلاث في الوعي العربي الراهن حضوراً متزامناً". (ص 44). فالعلاقة بين هذه العصور ليست علاقة زمنية، وإنما هي علاقة مكانية. فالواحد منا "عندما ينتقل بوعيه من العصر الجاهلي إلى العصر الإسلامي إلى عصر النهضة لا يشعر أنه ينتقل من زمن إلى زمن بل لربما يحس فقط أنه يقفز من مكان إلى آخر: من الجزيرة العربية (معلقات الكعبة، سوق عكاظ...) إلى بغداد (العباسيين) إلى القاهرة (في العهد الفاطمي) إلى فاس وقرطبة (في عصر الموحدين)... إلى مصر محمد علي والطهطاوي ولطفي السيد... أو جزائر ابن باديس...". (ص 45).

ويسأل الجابري نفسه بعد ذلك كله: "علام يدل ذلك؟" ويفاجئنا بالقول: "إنه يدل أولاً على أن تاريخ الفكر العربي لم يكتب بعد، على أن تاريخ الثقافة العربية في حاجة إلى إعادة ترتيب، على أن الزمن الثقافي العربي لم يتم تثبيته ولا تعريفه ولا تحديده". (ص 44).

أجل! إن الجابري يفاجئنا بهذا الرد... أولاً، لأنه يحيل معضلة تاريخية في غاية التعقيد ويستلزم حلها نضالات عالمية حامية الوطيس إلى مجرد

إعادة كتابة للفكر العربي وإعادة ترتيب لعناصر الثقافة العربية وتثبيت للزمن الثقافي العربي. بل، يمكن القول إن الوظيفة الآيديولوجية الرئيسية لمفهوم العقل العربي ربما تتمثل في تصوير الصراع التاريخي العاتي من أجل التحرر والتقدم وكأنه مجرد مسألة نقد ثقافي أوقطع فكري يمارسه نفر من المثقفين البارزين. فالمسألة في نظر الجابري لا تتعدى مسألة تحرير العقل العربي من أسباب جموده وتداخل أزمنته الثقافية. ومن ثم فهي لا تتعدى مسألة ممارسة نقد تكويني لما أنجزه الخليل بن أحمد الفراهيدي في اللغة وسيبويه في النحو والشافعي في علم أصول الفقه والأشعري في علم الكلام والغزالي في الفلسفة، أي نقد العقل العربي الذي شكله أولئك الباحثون والمفكرون بأعمالهم، حتى يتسنى لنا أن نسير على درب التقدم، على أساس خصوصيتنا القومية وخصوصية عقلانيتنا الأخلاقية بالطبع. فلا حاجة لفك التبعية مع الإمبريالية، ولا لمواجهة قوى العدوان الإمبريالي والصهيوني، ولا لتفكيك نظام التبعية والاستبداد في الوطن العربي، ولا لتحرير طاقات الجماهير العربية المنظمة في بناء المستقبل. هذا فائض لا لزوم له، أو على الأقل لا علاقة له بأزمة التقدم العربي. إنهما مسألتان مستقلتان عن بعضهما. فمشكلة العرب تكمن في عقلهم الثقافي، في علاقة حاضرهم في ماضيهم، في طبيعة ماضيهم الذي شكل ويشكل حاضرهم. وعليه، فإن مشكلة التقدم يمكن حلها من دون تهديد مصالح أو تصفية طبقات أو تغيير بنى جوهرية. كل ما يستلزمه الأمر هو الكشف عن بنية العقل العربي وإزالة العقبات الفكرية التي تقف في طريق انطلاق الجديد فيه. هذا هو الحل الذي يوحي به الجابري، والذي ينسجم تماماً مع ما قلناه سابقاً عن علاقة فكره بما أسماه مهدي عامل البرجوازية الكولونيالية.

ثانياً، فإن رد الجابري يفاجئنا لأنه ينطوي على الفكرة المثالية الساذجة بأن إعادة كتابة التاريخ (من قبل نفر من المثقفين بالطبع) كفيلة بإعادة صوغ وعي العرب التاريخي (وعيهم لتاريخهم بالذات)، أو وعي المواطن العربي النمطي، بما ينسجم مع الدعوة إلى تحرير الجديد من سطوة القديم، أو ربما إذابة القديم كلياً في الجديد، على غرار ما فعله الأوروبيون المحدثون، المثل الأعلى لبرجوازياتنا الكولونيالية. وهذا التصور يغيب بالطبع الأسئلة الجوهرية الآتية: أي قوى اجتماعية تتحكم في وعي المواطن العربي النمطي، وتصوغه وفق احتياجاتها واحتياجات المجتمع الذي تسيطر عليه؟ وكيف تفعل ذلك؟ عبر أي مؤسسات؟ ومن مصلحة أي قوى اجتماعية يكون تغيير وعي المواطن العربي النمطي في هذا الاتجاه أو ذاك؟ وكيف يمكن أن يتحقق هذا التغيير؟ هل يتم بالنقد المجرد في أروقة الجامعات؟ وكيف يمكن أن يتم بالمعنى الذي حددناه بمعزل عن تغيير السلطة السياسية وتحويل البنى الاجتماعية تحويلاً ثورياً؟ وبالطبع، فإن هذه الأسئلة لا تعني الجابري لأنها تقع خارج إطار "تخصصه"، أو، بالأحرى، خارج وظيفته الآيديولوجية. فهو معني فقط ببيان أن المشكلة هي مشكلة فكرية محض لا تعني الجماهير الشعبية، وإنما تعني المثقفين "المتخصصين" فقط.

وثالثاً، فإن رده يفاجئنا في أنه يناقض بصورة صارخة ما سبق أن قاله هو نفسه بصدد الطبيعة اللاشعورية للعقل العربي (كون العقل العربي البنية اللاشعورية للثقافة العربية، كما قال الجابري في مستهل الفصل الثاني من "تكوين العقل العربي"). فهل تتغير البنى اللاشعورية بإجراء نقد فكري محض لعقل ثقافي أو إعادة كتابة تاريخ فكر أو تثبيت زمن ثقافة أو إعادة ترتيب عناصر ثقافة في الوعي؟ ألم نتعلم من فرويد وعلم

النفس أن التغيرات في البنى اللاشعورية لا تتم إلا بفعل المعالجة الحثيثة المضنية والصدمات المتكررة والمعاناة المستمرة للوعي المأزوم ودخوله في سلسلة من التجارب القاسية المؤثرة؟ هل يمكن أن تتغير هذه البنى اللاشعورية في حال العقل العربي من دون أن تشارك الجماهير الشعبية في صنع مصيرها وتاريخها ومستقبلها، من دون أن تعاني هذه الجماهير السيرورة التاريخية، من دون أن تعاني التحولات الثورية في مجتمعها؟ هذا ما يفوت الجابري وما يدخله في تناقضات لا أول لها ولا آخر.

ورابعاً، فإن هذا الرد يفاجئنا لأنه لا ينسجم مع ملاحظة عميقة أوردها الجابري في معرض مقارنته العقل العربي مع العقل الأوروبي من دون أن يستثمرها جيداً، وهي أن عرب اليوم يجعلون ماضيهم أمامهم "فيقرأون فيه مستقبلهم"، وأن ماضيهم لا يحتل مكانه الطبيعي من التاريخ ولا من الوعي بهذا التاريخ، وأنهم حين يتجهون إلى المستقبل، يتنكرون لماضيهم، وإلا فإنهم لا يتجهون مطلقاً إليه، وذلك بعكس الأوروبيين المحدثين. لقد لاحظ الجابري أن المثقف العربي "كان منذ العصر الأموي...، ومازال إلى اليوم، يعيش في وعيه صراع الماضي متداخلاً مع أنواع الصراعات الأخرى التي يشهدها حاضره". (ص 45). وهي ملاحظة قوية ونافذة بلا شك. لكن الجابري لا يستثمرها الاستثمار الصحيح، كما أسلفنا. فالرغبة في العودة إلى الماضي واتخاذ الماضي (الموهوم في العادة) مرجعاً ومقياساً ومثلاً أعلى للحاضر والسعي في اتجاه الماضي هي سمة من سمات الوعي السائد في المجتمعات ما قبل الرأسمالية. وهي بالتأكيد ليست سمة من سمات الوعي السائد في المراكز الرأسمالية. لكنها سمة من سمات الوعي السائد اليوم في الوطن العربي. وقد لاحظ الجابري أن المثقف العربي اليوم لا يختلف في هذه

السمة عن مثقف العصر الأموي. لكن الجابري عجز أو امتنع عن استثمار ملاحظته، والذي كان من الممكن أن يتم لو طرح الجابري على نفسه الأسئلة الآتية: لماذا ظلت هذه السمة قائمة في الوعي العربي المعاصر السائد، في الوقت الذي اختفت في الوعي الأوروبي الحديث السائد؟ لماذا ظل الوعي العربي السائد يشترك في هذه السمة مع الوعي السائد في حضارات ما قبل الرأسمالية (الحضارة العربية الإسلامية وغيرها)، مع أن العلاقات السائدة في المجتمع العربي المعاصر هي العلاقات الرأسمالية؟

وقد كان من الممكن لهذه الأسئلة لو طرحها الجابري أن تفتح له آفاقاً علمية وسياسية لاحصر لها. ذلك أن هذه الأسئلة يمكن أن تشكل أساساً ومدخلاً للتمييز بين رأسمالية المراكز الإمبريالية وبين الرأسمالية التابعة (رأسمالية الأطراف أو المحيط)، ومن ثم إلى التمييز بين وعي البرجوازية الإمبريالية المتطورة والمسيطرة وبين وعي البرجوازية التابعة والذي يتضمن الكثير من عناصر وعي ما قبل الرأسمالية وسماته. ليس غريباً إذاً أن يكون هناك مثل هذه النظرة إلى الماضي. لكن الغريب هو أن تظل هذه النظرة سمة رئيسية من سمات وعي سائد في العصر الحديث، في عصر الرأسمالية. وقد كان الأجدر بالجابري أن يبحث عن أسباب هذه الظاهرة، لا في الماضي، لا في عصر التدوين، وإنما في الحاضر، في بنى التشكيلات الاجتماعية المعاصرة التابعة.

(20)
تقويم أولي لمشروع الجابري النقدي

يستهل الجابري البند الثالث من الفصل الثاني في كتاب "تكوين العقل العربي" بالقول: "والحق أن التاريخ الثقافي العربي السائد الآن هو مجرد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج، بشكل رديء، لنفس التاريخ الثقافي الذي كتبه أجدادنا تحت ضغط صراعات العصور التي عاشوا فيها وفي حدود الإمكانيات العلمية والمنهجية التي كانت متوافرة في تلك العصور، وبالتالي فنحن ما زلنا سجناء الرؤية والمفاهيم والمناهج القديمة التي وجهتهم مما يجرنا، دون أن نشعر، إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله، إلى جعل حاضرنا مشغولاً بمشاكل ماضينا وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي وصراعاته ... نحن إذن في حاجة إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي بروح نقدية وبتوجيه من طموحاتنا، نحن العرب، في التقدم والوحدة." (التكوين، ص 46).

لقد اقتبسنا هذه الفقرة بالكامل لأنها تعبر في الواقع بصورة مكثفة جداً

عن جوهر مشروع الجابري، وهو مشروع نعتبره قاصراً عن تخطي سقف فكري معين، وندرك جيداً ثغراته المنطقية الكثيرة وما يتضمنه من آليات آيديولوجية تغيب الكثير من جوانب الواقع العربي وتزور الكثير من علاقات الماضي والحاضر. لذلك فإن تعليقاتنا على هذه الفقرة هي في الواقع تعليقات تخص مشروع الجابري النقدي برمته، وكما تبلور في ثلاثيته: "تكوين العقل العربي"، "بنية العقل العربي"، "العقل السياسي العربي".

ونبدأ تعليقاتنا على هذه الفقرة بالقول إن علة الجابري، ومن ثم خلافنا معه، يكمنان في منطق تحليله مادته الخام، لا في ملاحظاته الثقافية النافذة. فنحن لا ننكر عمق تبصراته وملاحظاته بصدد التراث الفكري العربي، ولا سعة معرفته واتساعها الموسوعي. لكننا نختلف معه في منطق التحليل واستنباط الأحكام. وبلغة الجابري، فإننا ننقد العقل الثاوي في خطابه، أي ننقد الأدوات والأساليب التي يستعملها، شعورياً أو لاشعورياً، في إنتاج المعرفة والفكر واستنباط الأحكام. من ثم، فإننا نطبق على خطابه ما يطبقه هو بصورة من الصور على الفكر العربي، قديمه وحديثه. ذلك أن تحليل الجابري يتركز على تحليل النظم المعرفية التي سادت في الثقافة العربية الإسلامية من أجل الكشف عن بناها الداخلية وآليات إنتاج المعرفة فيها. فهو مثلاً يكشف عن أن هناك منهجية واحدة لإنتاج المعرفة في علوم البيان العربية كافة، وإن كانت هذه المنهجية تظهر في مظاهر وأشكال متنوعة في هذه العلوم. فالجوهر المنهجي واحد، سواء كنا نتعامل مع علم اللغة أو مع النحو أو مع البلاغة أو مع الفقه أو مع علم الكلام. فهي جميعاً تخضع، وفق الجابري، لمنطق القياس والتشبيه (قياس الغائب على الشاهد وما إلى ذلك). إذ يجد الجابري هذا المنطق مشتركاً بين الخليل بن أحمد الفراهيدي وسيبويه والشافعي ومالك وابن حنبل وأبي حنيفة والمعتزلة

والأشاعرة وغيرهم من اللغويين والنحاة وعلماء البلاغة والفقهاء وعلماء الكلام. وهو يذهب أبعد من ذلك باعتباره هذه المنهجية السلفية رابضة في قلب الخطاب العربي الحديث، ومن ثم باعتباره العقل العربي الذي تشكل في العصر العباسي الأول هو العقل الثقافي الثاوي في الخطاب العربي الحديث.

ونحن في دورنا نخضع خطاب الجابري إلى نقد شبيه بنقد الجابري للعقل العربي من أجل الكشف عن أدواته المعرفية وأحبولاته الآيديولوجية ومنهجية تحليله. ويقودنا نقدنا إلى أن خطاب الجابري هو في كثير من سماته خطاب ما قبل علمي ويعاني من كثير من الأمراض ذاتها التي وجد أن الخطاب العربي، قديمه وجديده، يعاني منها.

وملاحظتنا الثانية هي أنه ليس صحيحاً "أن التاريخ الثقافي العربي السائد هو مجرد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج، بشكل رديء، لنفس التاريخ الثقافي الذي كتبه أجدادنا". فهذا الحكم يغفل أثر الاستشراق وغيره من الممارسات الاستعمارية الغربية على وعينا ودور هذه الممارسات في تشكيل هذا الوعي. كما يغفل حقيقة أن الموروث التاريخي العربي والغربي هو بمثابة مادة خام فكرية يغرف منها الوعي العربي الحديث السائد ويصوغ ما يغرفه منها وفق بنيته وقدرته ومقاصده. لكن عملية الصوغ في هذه الحال لا تتعدى في جوهرها الانتقاء. ومع ذلك، فحتى الانتقاء هو في النهاية نوع من الصوغ، نوع من الإنتاج الذهني. وبمعنى آخر، فإنّ العملية المذكورة ليست في الواقع عملية اجترار أو تكرار، ولا هي عملية خلق وإبداع، وإنما هي عملية انتقاء واختزال وتبسيط وتسطيح. ومن ثم، فإن صورة التاريخ الثقافي العربي الحديثة في الوعي العربي الحديث السائد لا يمكن أن تكون مماثلة لصورته القديمة، وإن كانت الصورتان تشتركان في كثير من العناصر.

ويعود اتباع الوعي العربي الحديث السائد أسلوب الانتقاء والاختزال

والتسطيح هذا، أولاً إلى كون وعي البرجوازية العربية التابعة مثقلاً بكثير من السمات ما قبل الرأسمالية (الإقطاعية الطابع مثلاً)، وثانياً إلى تدني قوى الإنتاج المادي والفكري في الوطن العربي بفعل تبعيته، الأمر الذي يجعل القوى السائدة عاجزة عن ممارسة أشكال متطورة من الفكر والمعرفة تمكنها من بناء صورة متطورة للتاريخ الثقافي العربي لها خصوصيتها وفاعليتها وقدرتها على استيعاب الواقع وتمثله. وعلى هذا الأساس، فإن السؤال الجوهري الذي يبرز هنا هو: هل إن طبيعة القوى السائدة في الوطن العربي وطبيعة سيطرتها تمكن الوعي السائد فيه من ممارسة العلم وإنتاج المعرفة العلمية والفكر الجديد المتطور بصدد الواقع العربي؟ ومن الواضح أن هذا الوعي عاجز عن ذلك، الأمر الذي يجعله يلجأ إلى الانتقاء والاختزال.

وملاحظتنا الثالثة هي أن المسألة ليست مسألة رؤية قديمة (لها وجودها المستقل وحياتها الخاصة المستقلة!) تجرنا دون أن نشعر إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشكلاته، إلى جعل حاضرنا مشغولاً بمشكلات ماضينا وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي وصراعاته. كلا! فالنقطة الجوهرية هنا هي أنّ الماضي الماثل أمامنا والذي نعيشه ونمارسه في حياتنا ليس ماضياً حقيقياً وليس صورة ماضية للتاريخ، وإنما هو صورة حاضرة موهومة للماضي والحاضر والمستقبل تمثل جوهر الوعي الحديث السائد وعبثاً تسخرها القوى السائدة في التعامل مع واقعها ومحاولة فهمه.

إنّ القوى السائدة التي تحمل هذا التصور ليست مشغولة بمشكلات الماضي أو الصور الماضية لتاريخنا، وإنما هي مشغولة حتى النخاع بمشكلات الحاضر وتناقضاته، بطريقتها الخاصة "الماضوية" بالطبع. وهي تسخر آيديولوجيتها السلفية هذه للسيطرة على وعي الطبقات الاجتماعية الأخرى من جهة "ولفهم" الأحداث التي تعصف بالمجتمع العربي من جهة أخرى.

وعلى سبيل المثال، فإن القوى السلفية في الوطن العربي تحاول فهم صراعنا مع الإمبريالية العالمية على أنه استكمال للحروب الصليبية ونوع جديد قديم من الحروب الصليبية. لكن ذلك لا يعني أنها تحلل هذا الصراع بدلالة حقيقة الحروب الصليبية أو بدلالة الصورة التي كونها عرب العصور الوسطى لأنفسهم عن هذه الحروب، وإنما تحلله بدلالة صورة شوفينية فجة للحروب الصليبية تعكس واقع تخلف هذه القوى نفسها. فالحروب الصليبية الفعلية والصور التي كانت في العصور الوسطى عنها لا تمت بصلة حقيقية لهذه الصورة الآيديولوجية الحاضرة. فليست هذه الصورة سوى تجسيد للوعي المتخلف للقوى السلفية، لا أكثر ولاأقل. وبطبيعة الحال، فإنّ هذه الصورة تدخل إلى هذا الحد أو ذاك في تحديد سلوك هذه القوى تجاه الغرب الإمبريالي وتفسر طريقتها السطحية في مجابهته. فهي إذاً لا تعيش صراعات الماضي بقدر ما تستلهم صوراً مسطحة عن الماضي لخوض صراعات الحاضر وأداء أدوار معينة في هذه الصراعات.

ومن الواضح أن الجابري هنا يخلط بين الصورة الآيديولوجية وبين الأصل التاريخي. لذلك فهو يظن أن سر تخلفنا يكمن في ماضينا، لا في حاضرنا. ولذلك نراه يؤلف ثلاثة مجلدات ضخمة (حتى الآن) يحلل فيها بنية ما أسماه العقل العربي كما تبلور في العصور الإسلامية الأولى، ظناً منه أن الوعي العربي الحديث ليس سوى تجسيد حديث لهذا العقل القديم، وأن سر تخلف الأول يكمن في بنية الثاني وبقائه في الحاضر. فبدلاً من أن يحلل الجابري الوعي الحديث ونشوءه بدلالة حاضر تبعيتنا للمراكز الرأسمالية الإمبريالية، نراه يهرب إلى الماضي يحلله ويشرحه بهذه الصورة المفصلة المستفيضة. وهو بالتأكيد يقدم بذلك خدمة جلى إلى الثقافة العربية المعاصرة والدراسات التراثية العربية، لكنها ليست الخدمة أو المهمة التي

يفترض هو أنه يقدمها. إنه يعرض الثقافة العربية بصورة منظمة وبقالب يسهل استيعابه وهضمه. كما إنه يبين عنصري المعقول واللامعقول في حضارتنا، وينقد العنصر الثاني بدلالة الأول. وهذا مفيد في إرساء قاعدة مجابهة الطريقة التي يوظف بها لامعقول تراثنا من قبل الطبقات الحاكمة والإمبريالية لإدامة هيمنتها وسطوتها على المجتمع العربي المعاصر. لكن الملاحظ أن الجابري في نقده "العقل العربي" لا يبرح الأرضية الطبقية الآيديولوجية للوعي العربي الحديث السائد، بمعنى أنه ينقد هذا الوعي من داخله ومن منطلق إشكاليته. لذلك، فإن نقده ليس راديكالياً بالقدر الذي يتطلبه التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي. فهو لا يتخطى سقفاً طبقياً معيناً، برغم ما يوحيه من شمولية وجذرية. وتنعكس هذه المحدودية على شكل الممارسة السياسة والثقافية المناظرة لهذا النقد على الصعيد العملي، حيث إن هذه الممارسة لا تتخطى سقف النقد الثقافي والتنوير الاجتماعي. لذلك، ففي الوقت الذي يمارس فيه الجابري نقد القديم الجديد، فإنه يعيد إنتاج الكثير من الأوهام الطبقية التي تعوق عملية التحرر الوطني. وبمعنى آخر، فإن عملية النقد التي يمارسها الجابري تعيد إنتاج ما ينقده. ومن ذلك ينبع وجوب نقد الجابري من أرضية طبقية آيديولوجية أخرى. فحتى البعد التقدمي في خطاب الجابري لا يظهر على حقيقته إلا من منظور أرضية الطبقة النقيض. إذ يظل هذا البعد ثاوياً ومستتراً في خطاب الجابري حتى يحرره النقد الممارس من منظور حركة التحرر الوطني. فلا تقتصر ضرورة النقد في هذه الحال على تعرية خطاب آيديولوجي مؤثر وتفسيره، وإنما تتخطى ذلك إلى تفجير إمكاناته التقدمية المستترة.

(21)

نخبوية الجابري

بينا أن مثالية الجابري، ومن ثم شطحاته وثغراته المنطقية، تعود في جوهرها إلى: (أ) غياب سوسيولوجيا مادية للثقافة في منهجه الإيبستيمولوجي، (ب) خلطه ما بين الذاتي والموضوعي في هذا المنهج.وينبغي الاعتراف هنا أن ما نعتبره نقيصة جوهرية في المنهج الإيبستيمولوجي للجابري يعتبره هو فضيلة جلية. إذ يقول في إحدى مقالاته (مجلة الوحدة، العدد 51، 1988): "لقد ثارت اعتراضات كثيرة على كتابي "نقد العقل العربي" لأنني أغفلت ربط الفكر بالواقع. وأعلن هنا أنني تعمدت ذلك تعمداً عن قصد واختيار لأنني أريد أن أسلك في البحث مسلكاً علمياً. التحليل المادي التاريخي مفيد لفهم التاريخ وضروري، لكن عندما يتعلق الأمر بالنقد، بنقد العقل، فالتحليل الإيبستيمولوجي يأتي في المرتبة الأولى. أما المسألة الآيديولوجية وشعاراتها ذات الصبغة الأخلاقية فإنها تصلح لتجنيد الجماهير. لكن عندما يتعلق الأمر ببحث علمي فلا بد أن نعلق أسلحتنا خارج قاعة الاجتماع ونتباحث غير مسلحين. في هذا الموضوع كان علي إما أن أردد ما قيل

مراراً وتكراراً من أن الفكر يعكس الواقع الاجتماعي والعلاقات الطبقية أو أن أعتمد التحليل الملموس للواقع الملموس الذي يتناول قضايا بعينها في زمن بعينه دون تعميم. يمكن أن نعمم كما نشاء لكننا لن نتقدم أبداً على صعيد التحليل العلمي. أما إذا كان الأمر يتعلق بالتحرك فالأمر يختلف على ساحة النضال. يمكن أن نعمم لنشحن ذلك الذي سيضحي من أجل قضيته. أما البحث العلمي فهو شيء آخر."

والحق أن ما يقوله الجابري أعلاه ينسجم تماماً مع منهجه وإشكاليته كما يتجليان في مشروع "نقد العقل العربي"، وبصورة خاصة في كتاب "تكوين العقل العربي". وهو، بقوله هذا، إنما يعيد إنتاج علاته وشطحاته وثغراته المفاهيمية. وبصورة خاصة فإنه يعيد إنتاج فصله التعسفي ما بين الإيبستيمولوجيا والآيديولوجيا وتصوره الضيق غير المجدي للآيديولوجيا. فكلامه الوارد أعلاه يوحي بأن الآيديولوجيا إن هي إلا شعارات أخلاقية تصلح لتجنيد الجماهير. أما الإيبستيمولوجيا، فهي فوق ذلك، فوق الشعارات الأخلاقية وفوق الجماهير. وهو موقف نخبوي نمطي يكرس الفصل بين الذهني واليدوي السائد في المجتمعات الطبقية ويكرس الامتيازات الطبقية المتعلقة بالذهني على حساب اليدوي. ولا يخطر في بال الجابري وأمثاله من المفكرين المثاليين أن الإيبستيمولوجيا ليست كياناً قائماً في ذاته، وإنما هي بنيان فكري ينبع من أشكال متنوعة من الوعي والمؤسسات المعرفية، ويختلف من شكل إلى آخر، اعتماداً على التكوين الآيديولوجي للوعي المعني والنابع من الموقع الاجتماعي والطبيعة والوظيفة الاجتماعيتين لحاملي هذا الوعي. لذلك تتعدد الإيبستيمولوجيات. فكل منهجية إيبستيمولوجية تحمل في بنيتها آيديولوجيا الوعي الذي أنتجها

بتكوينه الآيديولوجي المميز. بل إن الآيديولوجيا تتخلل بنية كل نشاط اجتماعي لأن كل نشاط اجتماعي ينبع من وعي أو يعكس وعياً.فالآيديولوجيا لا تقوم في ذاتها. كما إنها لا تشكل طائفة متميزة أو مستقلة نسبياً من الممارسات والنشاطات الاجتماعية، وإنما تدخل في تركيب كل طائفة من هذا القبيل.إنها بعد أساسي من أبعاد بنية الممارسة الاجتماعية. أما الجابري، فيكشف عن آيديولوجيته البرجوازية النخبوية بجلاء بفصله الصارخ بين الممارسة الإيبستيمولوجية وبين الآيديولوجيا، وبتنزيه الأولى عن الثانية وقصرها على نشاط النخبة النقي، وبقصر الثانية على عالم الجماهير "الملوث". وتذكرنا آيديولوجيا الجابري هذه بآيديولوجيا فلاسفة أثينا والذين عكس ازدراؤهم العمل اليدوي انتماءهم إلى طبقة الأسياد في مجابهة طبقة العبيد وعكس سيادة نمط الإنتاج العبودي في المجتمع الاغريقي القديم.

كذلك، فإن ربط الجابري الإيبستيمولوجيا مع عالم النخبة وربطه الآيديولوجيا مع عالم الجماهير (الغوغاء، الدهماء، العامة) ينطوي على ازدراء كامن للأخلاق مقارنة مع المعرفة، وعلى اعتقاد نخبوي نيتشوي (نسبة إلى الفيلسوف نيتشه) بأن النخبة فوق الخير والشر وبأن الأخلاق ليست سوى أداة النخبة في تحريك الجماهير. فلا يليق بالنخبة سوى المعرفة ولا يليق بالمعرفة سوى النخبة. أما الأخلاق فهي شكل دوني (جماهيري) للمعرفة. إنها "معرفة" الجماهير؛ المعرفة الشعبية التي تليق بالجماهير وتليق بها الجماهير. فالمعرفة الموضوعية هي للنخبة فقط ولا يجوز أن تتلوث بعالم الجماهير الآيديولوجي، كما إن النخبة لا يجوز أن تتلوث بالأخلاق المعدة خصيصاً لتحريك الجماهير. وفي هذا السياق، في سياق إعلاء الجابري من

شأن المعرفة على حساب الأخلاق، إذا تذكرنا ما ذهب إليه الجابري في مقارنة العقل العربي مع العقل الأوروبي من أن الأول ذاتي أخلاقي وأن الثاني موضوعي معرفي، تبين لنا مدى الازدراء الدفين الذي يكنه الجابري لقومه. فالعقل الأوروبي، بجوهره الموضوعي المعرفي، هو عقل النخبة الحضارية، في حين أن العقل العربي، بجوهره الأخلاقي الذاتي، هو عقل الجماهير، عقل الدهماء. وبتعبير آخر، فبالنظر إلى إعلاء الجابري من شأن المعرفي فوق الأخلاقي، فإنّ وسمه العقل العربي بالأخلاقي ينطوي على حط من قيمة هذا العقل وازدراء له.وقد يظن بعض القراء أن في حكمنا ذلك بعضاً من قسوة لا يستحقها الجابري. لكن حكمنا هذا لا يمس المواقف الواعية المعلنة للجابري ولا مقاصده ونيته الظاهرة، وإنما يتعلق بالبنية اللاشعورية لفكره، أي بإشكاليته، التي تنطوي على نخبوية اجتماعية وحضارية.فهو لا ينوي التعبير عن ازدرائه للعقل العربي حين يسم هذا العقل بالذاتي الأخلاقي. لكن هذه السمة في حد ذاتها تنطوي على حط من قيمة العقل العربي في ضوء تصور الجابري لمرتبة المعرفة مقارنة مع الأخلاق، بغض النظر عن النية الواعية للجابري في هذا الصدد. بذلك فإن حكمنا هذا لا يعني أننا نوجه تهمة النخبوية الاجتماعية والحضارية إلى شخص الجابري، وإنما يعني أن فكر الجابري هو فكر نخبوي في جوهره اللاشعوري.

كذلك، فإن الجابري يعبر عن سذاجته حيال الفكر المادي حين يظن أن ربط الفكر مع الواقع أمر يتنافى مع السلوك العلمي ومع نقد العقل، وأن هذا الربط لا يتعدى تكرار مقولة أن الفكر يعكس الواقع الاجتماعي والعلاقات الطبقية، وأن الممارسة العلمية تقتضي تعليق أسلحتنا خارج قاعة الاجتماع والتباحث غير مسلحين. هذه نظرة ساذجة تنم عن خلل

جوهري في إشكالية الجابري الفكرية. فالربط هنا بين الفكر والواقع ليس ربطاً بين كيانين مختلفين ومتمايزين أو قائمين في ذاتهما. إنه ليس ربطاً عرضياً بين جوهرين متمايزين . فالفكر مادي في جوهره من حيث إنه ينتج اجتماعياً ويشكل جزءاً عضوياً لا يتجزأ من الواقع في شموليته. فهو ينتج من قبل قوى اجتماعية ضمن أطر مؤسسية وبنيوية معينة تعبيراً عن واقع معين وتلبية لحاجات اجتماعية معينة. وعليه، فإن التحليل الملموس للواقع الملموس يستلزم مثل هذا الربط بالمعنى الذي بيناه. والنقطة الجوهرية هنا أن الربط لا يتم بين كيانين متشكلين قبل الربط، وإنما يدخل في تشكيل الطرفين بصورة جوهرية. فليس هناك منهجية إيبستيمولوجية متشكلة في ذاتها وبمعزل عن الواقع الاجتماعي. فمسألة الربط تدخل في صميم المنهجية الإيبستيمولوجية وتحدد طبيعتها. وبتعبير أدق، فإنّ المنهجية الإيبستيمولوجية التي تستوعب في بنيتها الداخلية حقيقة أن الفكر (ومن ضمنه هي نفسها) مادي في جوهره وأنه جزء لا يتجزأ من الواقع الاجتماعي وأنه لا يتشكل إلا في داخل هذا الو' ع وبعلاقته معه هي غير المنهجية الإيبستيمولوجية التي لا تستوعب ذا ، فالمسألة إذاً تخص طبيعة الفكر والإيبستيمولوجيا، لا مجرد ربطهما عرضياً ببعضهما.

وتنبع طريقة تحليل الفكر إيبستيمولوجياً من تصور المرء لهذه الطبيعة. فالمنهجيات الإيبستيمولوجية تتعدد إذاً بتعدد التصورات الآيديولوجية لطبيعة الفكر وعلاقته مع الكل الاجتماعي. فنقد منهجية الجابري الإيبستيمولوجية على أساس إغفالها علاقة الفكر مع الواقع ليس مرده إلى تفاديه تكرار هذه المقولة، وإنما إلى صمت منهجيته في بنيتها الداخلية عن حقائق جوهرية بصدد طبيعة الفكر وعلاقاته الأنطولوجية مع غيره

وسيرورة نشوئه وتطوره وتفاعله. فغياب الربط بين الفكر والواقع في منهجية الجابري هو مؤشر على ارتكاز هذه المنهجية إلى تصور آيديولوجي للفكر والواقع يغيب علاقات أساسية فيهما وبينهما.

وكما بينا سابقاً، فإن غياب مثل هذا الربط يدمغ منهجية الجابري بنواقص أساسية تتمثل في الانتقائية الاعتباطية الشديدة، وفي عجز هذه المنهجية عن ملاحظة الفروق الدقيقة لكن الجوهرية، وفي غموض الأفكار والمفهومات المنتجة وفق هذه المنهجية، وفي الخلط بين الذاتي والموضوعي. ذلك أن تبصرات الجابري يغشاها الغموض والإبهام لغياب عنصر التفسير فيها، الأمر الذي يوجب إعادة إنتاجها على أساس تفسير مادي حتى يتسنى الاستفادة منها وإبراز أهميتها. فنحن لا ننكر أهمية هذه التبصرات. لكننا نؤكد ضرورة نقد الجابري حتى يتسنى لنا إبراز بعده التقدمي وتوضيح هذه التبصرات وترجمتها إلى لغة علمية تفسيرية واضحة.

(22)

تأسيس الأصالة على قاعدة المعاصرة

فحوى ما ذهبنا إليه يتمثل في أن غياب سوسيولوجيا مادية للفكر في منهجية الجابري الإيبستيمولوجية يقوده إلى ضرب فاضح من الانتقائية والرعونة النظرية، ويمنعه من ملاحظة الفروق الدقيقة لكن الجوهرية في الفكر، ويحيط مفهوماته وتحليلاته بهالة من الضبابية والإبهام. وتظهر هذه النقائص بجلاء في تحليله رؤية العقل العربي للتاريخ والتقدم. ولنَر كيف يناقش الجابري هذه الرؤية.

يقول الجابري في منتصف الفصل الثاني من "تكوين العقل العربي" :
"إن التراث يشكل بالفعل المقوم الأساسي للنزوع الوحدوي لدى العرب في كل العصور، وهو يغذي هذا النزوع في العصر الحاضر بصورة أقوى... ولكن مع ذلك لا بد من الاعتراف بأننا لم نتمكن بعد من ترتيب العلاقة بين أجزاء التراث من جهة، وبينه وبيننا من جهة أخرى بالصورة التي تجعله يؤسس ذاتنا العربية وفق متطلبات العصر." (ص 46).

وهنا تظهر رعونة الجابري النظرية على أشدها. فهو يطرح عبارة ملغومة بصدد العلاقة بين التراث والوحدة من دون أن يرف له جفن ومن دون أن

يثير الأمر الحيرة والتساؤل في نفسه. إنه من المذهل حقاً ألا يثير الأمرلدى الجابري أسئلة كالآتية: إن كان التراث بالفعل يشكل المقوم الأساسي للنزوع الوحدوي لدى العرب، فلماذا لم يكن كذلك في حال الأمم الأوروبية والأميركية الشمالية؟ لماذا لم يمنع التراث المشترك بين الأمم الأوروبية والأميركية الشمالية هذه الأمم من التشكل، بل والتنابذ في ما بينها؟ هل يكمن السر في التراث نفسه، أم إنه في الواقع يكمن في الظروف الاجتماعية والتطورات التاريخية؟ وهل يمكن اعتبار قول تعميمي يتكلم عن النزوع الوحدوي في كل العصور قولاً علمياً؟ وهل يمكن تشبيه النزوع الوحدوي النابع من سعي طبقة عسكرية تجارية في بيئة ما قبل رأسمالية إلى الهيمنة على خطوط التجارة الدولية بنزوع شعوب مسحوقة محصورة في أقطار مشوهة إلى توحيد جهودها وكفاحها في مجابهة إمبريالية غربية وصهيونية لا تدخران جهداً من أجل تعزيز تبعية هذه الشعوب وترسيخها؟ لماذا يصر الجابري على تجاهل هذه الفروق الجوهرية بين الماضي والحاضر؟ وأي تراث يتكلم عنه الجابري هنا؟ هل إن التراث في مرحلة تكوينه هو نفسه في مرحلة نضجه، وربما شيخوخته؟ وأيهما أسبق: تكون التراث أم تكون النزوع الوحدوي لدى العرب؟ وهل إن هذا النزوع الوحدوي هو سمة ميتافيزيقية مطلقة لا علاقة لها مع بنية المجتمع العربي وظروفه الدولية؟ هل يمكن أن نتصور علمياً أي ظاهرة اجتماعية تاريخية من هذا القبيل؟ ... هذه هي الأسئلة التي يتجاهلها ويغيبها الجابري، والتي تلقي الكثير من ظلال الشك على ادعاء الجابري هذا.

أما الجزء الثاني من الاقتباس، فيفصح عن أساس تصور الجابري لكل من التراث والعصر والتقدم. فمن الواضح أن الجابري يختزل قضية التقدم في

الوطن العربي إلى مجرد تمكننا من ترتيب العلاقة بين أجزاء التراث من جهة وبينه وبيننا من جهة أخرى بما يعيد إنتاج ذاتنا على أساس عصري. إنه يحيل هذه القضية، التي تنطوي في الواقع على صراعات تاريخية حامية الوطيس تتمحورحول مسألة فك تبعيتنا للإمبريالية وتسلم الجماهير الشعبية زمام أمرها، إلى مجرد قضية نظرية ثقافية بحتة، وإلى مسألة ذاتية إرادوية.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، وفي ضوء الفصول اللاحقة من كتاب "تكوين العقل العربي"، فإن الجزء الثاني من الاقتباس المذكور ينطوي على الأنموذج الآتي للتراث وحركة التاريخ: لدينا جوهر ثقافي ثابت للثقافة المعنية له مقوماته ومحدداته التي تميزه عن غيره من الجواهر الثقافية. ولدينا ذات حضارية فاعلة في اللحظة المعنية. وهذه الذات هي الشكل الظاهر اللحظي لهذا الجوهر. ومن ثم، فإن علاقة الذات مع الجوهر هي كعلاقة الشكل مع المضمون أو كعلاقة الظاهر مع الباطن الثابت. ومع أن الجوهر ثابت، إلا أن شكله اللحظي يتغير بتغير العلاقة التي تربط الذات مع هذا الجوهر. هكذا يتطور التاريخ: بتطور العلاقة التي تربط الذات المتغيرة شكلاً مع الجوهر الثابت. أما محرك التغيير، تغيير الذات والعلاقة التي تربطها مع الجوهر، فهو روح العصر. فروح العصر يدفع الذات إلى تغيير نفسها عن طريق تغيير علاقتها مع الجوهر واتباع منهجية جديدة في تأويل الجوهر والتعبير عنه وفق متطلبات العصر. فلئن كان الفقه العباسي (الشافعي بالذات) هو الذي يحدد علاقة الذات العربية مع الجوهر ويطبع هذه الذات بطابعه منذ العصر العباسي الأول وحتى يومنا هذا، فقد آن الأوان، في نظر الجابري، لإعادة تأسيس هذه العلاقة على أسس أخرى

تتوافق مع التطورات الحديثة ومع روح الحقبة. وبتعبير آخر، فقد آن الأوان لتخطي أصول الفقه العباسي، المتمثلة بصفة أساسية في القياس، إلى أصول تنسجم مع المنهجيات الفلسفية والعلمية التي نشأت في الحقبة الحديثة في أوروبا بالذات. هذا هو جوهر المشروع الثقافي الذي ينادي به الجابري.

ويتضح من ذلك أن روح العصر ليس سوى عقلانية العصر المرتكزة إلى علوم العصر والتي تعكس مدى ارتقاء هذه العلوم. ولما كانت العقلانية الموضوعية مرتبطة جوهريا مع العقل الأوروبي، في نظر الجابري، فإن مؤدى ما يدعو إليه الجابري بات بذل الجهود من أجل إعادة إنتاج علاقة الذات العربية مع جوهرها على أساس العقلانية الأوروبية المتجددة أبداً بتجدد العلم، أي تأسيس الأصالة على قاعدة المعاصرة.

ويذكرنا هذا الأنموذج بالأنموذج الذي ينطوي عليه عرض الجابري لتطور الفلسفة الأوروبية في الفصل الأول من كتاب "تكوين العقل العربي"، حيث قام الجابري بتأويل تاريخ الفلسفة الأوروبية على أنه سيرورة إنتاج أشكال لجوهرالعقل الأوروبي قادرة على استيعاب العلم في حركته. هناك إذاً أنموذج معين في فكر الجابري يحكم العلاقة البنيوية بين التراث والعصر، العقل الثقافي والذات، الجوهر والشكل، الذات والآخر، العقل والعلم. فالجوهر الثقافي يظل ثابتاً لكنه يتخذ أشكالاً مختلفة لكي يستوعب الآخر. وهو تابع لنفسه في حال العقل الأوروبي، لكنه محكوم عليه بالتبعية لأوروبا في حال العقل العربي. من ثم، فإن هذا التصور يؤكد ويؤيد علاقة تبعيتنا للإمبريالية الغربية، مغيباً الظروف التاريخية العيانية لهذه التبعية.

ويقودنا ذلك كله إلى المغزى الآيديولوجي لفكر الجابري ومشروعه الثقافي. إذ يبدو لي أن المشروع الثقافي للجابري إن هو إلا محاولة لإيجاد مخرج للمأزق الحضاري الذي تعيشه البرجوازيات العربية التابعة. فهذه البرجوازيات تسعى إلى التراث، شعوراً منها أنه ضروري لتماسكها وتحديد هويتها وإكسابها هيبة ثقافية أمام جماهيرها وأمام العالم. لكنها في الآن ذاته تعلم علم اليقين أن تقمص التراث في مضمونه الحقيقي لا يعينها على أداء وظيفتها في المجتمع العربي، بل إنه يحول بينها وبينه. أساس مأزقها إذاً أنها في حاجة ماسة إلى تراث يحول بينها وبين أداء وظيفتها. ومن جهة أخرى، فإنها مبهورة بسيدها الإمبريالي الغربي، وتسعى من ثم إلى التمثل به وبثقافته، لكنها تعجز عن الوصول إليه والتماثل معه عجزاً بنيوياً يعكس تبعيتها البنيوية للإمبريالية الغربية. لذلك، فإنها تظل تتأرجح بين قطبي الرحى: التراث العربي الإسلامي والإمبريالية الغربية. ولا تجد مستقراً لها في أي من القطبين. فهي تعجز بنيوياً ووظيفياً عن الوصول إلى أي منهما والتماثل معه.

ما العمل إذاً؟ كيف تخرج البرجوازيات العربية نفسها من هذا المأزق؟ ها هو ذا الجابري يقدم نوعاً من المخارج (الوهمية بالطبع): إعادة تأسيس علاقة الذات الحضارية العربية مع جوهرها على أساس العقلانية الأوروبية. فبذلك تستملك البرجوازيات العربية تراثها بصورة تعينها على أداء وظيفتها في إدارة المجتمع العربي على أساس تبعيته للغرب الإمبريالي. فما هي هذه العقلانية الأوروبية؟ إنها ليست سوى آيديولوجيا البرجوازية الإمبريالية المهيمنة. وبهذه الطريقة، فإن البرجوازيات العربية توفق بين الأصالة وبين المعاصرة؛ تحافظ على تماسك ذاتها عبر التراث من ذون أن يعوقها ذلك عن

يتسم الجزء الأول (الفصول الثلاثة الأولى) من كتاب "تكوين العقل العربي"، والذي يحمل عنوان "مقاربات أولية"، بالغموض والإبهام والتردد والتناقض. ويكتسب هذا الجزء أهميته من كونه معنياً بأمور المنهج وطرق البحث. وتصل سمة الغموض والتردد أوجها في النصف الثاني من الفصل الثاني (وهو الموقع الذي وصلنا إليه في الفصلين السابقين)، حتى إنه يتراءى للقارىء أن لا سبيل إلى المضي قدماً في قراءة النص. وإنصافاً للجابري، فإن جزءاً من الإبهام والتناقض الظاهري في هذا النص لا يعود إلى المعنى نفسه الذي يعبر عنه النص، وإنما يعود إلى اتكال الجابري على نصوص أخرى سبق أن تناول فيها موضوع "مقاربات أولية" بإسهاب. ولعل اتكاله على هذه النصوص السابقة هو الذي يجعله يعبر عن نفسه في "مقاربات أولية" باقتضاب وبشيء من الرخاوة والإهمال. لكن ذلك يمثل جانباً واحداً فقط من المشكلة. أما الجانب الآخر، فيعود إلى عدم اكتمال

المعنى وعدم انتظامه وعدم وضوحه في ذهن من كتب "مقاربات أولية". وفي هذا الجانب، فإنه لا يفيدنا كثيراً أن نعود إلى الكتابات السابقة على "تكوين العقل العربي" نحللها وننعم النظر في معناها. وقد يكون أكثر فائدة التوجه صوب الكتابات المتزامنة مع "تكوين العقل العربي" واللاحقة له. وبصورة خاصة، فإننا نشير إلى دراسة قدمها الجابري إلى ندوة "التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)" التي عقدت في بيروت عام 1985 (مركز دراسات الوحدة العربية)، وهي تحمل العنوان الطويل الآتي: "إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟" ونرى أن هذه الدراسة تضيء جانباً أساسياً من جوانب مشروع الجابري الثقافي وتوضح إلى حد بعيد ما ذهب إليه في "مقاربات أولية" من "تكوين العقل العربي". لذلك، فإننا سنستعرض هذه الدراسة بالتفصيل ونعرضها لقراءة نقدية مفصلة تكشف عن أسسها وآلياتها وأحبولاتها الآيديولوجية وطرق بناء الرؤى والمفهومات فيها.

يبدأ الجابري دراسته بمناقشة مسألة علاقة الفكر مع الواقع، وبالإفصاح عن نيته في السعي إلى بيان "أن إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لا تعكس بالضرورة وضعاً طبقياً ولا تعبر بالضرورة عن مصالح طبقية". ويعني بذلك "أن المواقف المختلفة إزاء هذه الإشكالية ليست بالضرورة جزءاً ولا مظهراً من الصراع بين آيديولوجيات تعكس مصالح طبقية متناحرة".

والحق أن المشكلة لا تكمن في نفي الجابري الجوهر الطبقي لما يسميه شكالية الأصالة والمعاصرة، وإنما تكمن في الكيفية التي يعالج بها المواقف

من العلاقة بين الفكر والواقع وفي إصراره على المراوحة وعدم الحسم بصدد المواقف المتناقضة من هذه المسألة. ويبدو ذلك بجلاء في الطريقة التي يتعامل بها مع طلب منظمي الندوة المذكورة منه وضع بحثه انطلاقاً من "فرض أساسي من فروض علم اجتماع المعرفة مفاده أن المثقف أو المفكر أو السياسي لا يعبر عادة عن قيمه الخاصة بقدر ما يعبر بطريقة شعورية أو لاشعورية عن قيم جماعة اجتماعية أكبر ينتمي إليها، وفي كثير من الحالات عن طبقة اجتماعية يدافع عنها". فبدلاً من أن يعرض الجابري هذا القول إلى حمض النقد والتحليل والتشريح قبل اتخاذ موقف منه، وهو ما يتوقعه المرء من مفكر يحمل العقلانية العلمية الحديثة في وعيه الثقافي، فإنه يقبل القول على علاته من دون تمحيص نظر، ومن ثم فإن قبوله القول يأتي إمبريقياً، الأمر الذي يمكنه من القول: "ورغم أنني أقبل هذا الفرض وأعتبره بمثابة قانون صحيح على مستوى واسع من التعميم والتجريد، فإنني مع ذلك غير مقتنع لا بإمكانية ولا بجدوى تفسير إشكالية الأصالة والمعاصرة في فكرنا العربي الحديث والمعاصر بهذا القانون العام".

إن الذي يفوت الجابري ومنظمي الندوة المذكورة سواء بسواء أن مسألة علاقة الفكر مع الواقع ليست مسألة إمبريقية (تجريبية)، وإنما هي مسألة أنطولوجية تتعلق بالعلاقات الجوهرية البنيوية بين الفكر والواقع وبماهية كل منهما. صحيح أن إدراك هذه العلاقات يستلزم نمواً تاريخياً وعلمياً وفكرياً معيناً، لكن موضوع هذا الإدراك ليس مجموعة من البيانات الإمبريقية، وإنما هو علاقات أنطولوجية بنيوية تشكل أساساً لأي تفكير في الموضوع أو أي بحث إمبريقي فيه. فهذه العلاقات ليست علاقات بين الظاهرات والأحداث الفكرية والمادية والاجتماعية، وإنما هي علاقات بنيوية جوهرية

بين الماهيات الاجتماعية التاريخية. ولعل إغفال الجابري لهذا الجانب من الموضوع هو الذي يجعله يتلقى ما ذهب إليه منظمو الندوة في الاقتباس المذكور على علاته ومن دون تمحيص نظر، فيقبله ويقر بصحته على كثير من الصعد، ويرفضه على صعيد إشكالية الأصالة والمعاصرة، حيث إنه ينظر نظرة إمبريقية سطحية إلى العلاقة ما بين الواقع الطبقي وعناصر الفكر.

ويكمن سر إمبريقية القول المقتبس، ومن ثم لاعلميته، في كلمة "عادة" التي ترد في النص. فهذه الكلمة تجرد القول كله من قيمته النظرية وتحيل القول مجرد أداة للانتقاء الآيديولوجي. إذ إن ورودها في النص ينطوي على تقسيم القيم إلى نوعين أساسيين: نوع خاص، ونوع جماعي اجتماعي. كما إنه ينطوي على أن الفكر قد يعبر عن هذا النوع أو ذاك، مع أنه "عادة" يعبر عن النوع الثاني (لماذا؟ لا ندري). وهذا بدوره ينطوي على الفصل المطلق بين الخاص الفردي والعام الاجتماعي، وكأن الأخير مركب تركيباً على الأول المتشكل مسبقاً. إننا هنا نتعامل مع ازدواجية كلاسيكية من النوع الشائع جدا في الفكر البرجوازي الغربي، كازدواجيات ديكارت وروسو وفرويد.

ويتضح بؤس هذا النمط من التفكير الإمبريقي في ضوء التصور المادي العلمي للعلاقة بين الخاص الفردي والعام الاجتماعي. فبالنظر إلى الجوهر التاريخي السببي لهذا التصور، فإنه يرى أن المفكر أو السياسي يعبر بالضرورة عن قيمه الخاصة التي هي اجتماعية في جوهرها، ومن ثم طبقية (في المجتمعات الطبقية). فالخاص الفردي هو شكل ظهور الجماعي الاجتماعي. فليس هناك خاص ميتافيزيقي قائم في ذاته يفرض عليه الاجتماعي فرضاً من خارجه. إن الخاص اجتماعي في الصميم. وهو كذلك

لأنه منتَج (بفتح التاء)اجتماعي، لأنه ينتج ويتشكل بفعل شبكة معقدة من القوى والمؤسسات والآليات والسيرورات الاجتماعية الموضوعية. فوعي الفرد لا يوجد بمعزل عن وعي الجماعة لأنه منتَج (بفتح التاء) اجتماعي.

أما الجابري، فبدلاً من أن ينتج معرفة القول المذكور بنقده ويكون أحكامه بصدده على هذا الأساس، فإنه يتلقاه على علاته وفي شكله الإمبريقي الخام من أجل نفيه لاحقاً وتسخيره انتقائياً ليخدم أغراضه الآيديولوجية. وهذا يؤكد الطابع الآيديولوجي اللاعلمي لمشروع الجابري. فهذا المشروع لا يرتكز إلى نقد جذري لأنه ليس في حاجة إلى معرفة مستنبطة بالنقد. فهو يكتفي بالصيغ الإمبريقية الفضفاضة غير المنظرة، والتي تتيح له إمكانية تركيب الصور والأحكام الآيديولوجية الملائمة لأغراضه الفكرية. وهو في ذلك منسجم تمام الانسجام مع مثالية القرن العشرين الإمبريقية الطابع والاعتباطية الأساس. فالذي يميز المثالية الكلاسيكية (مثالية ما قبل عام 1848)عن مثالية القرن العشرين أن الأولى مثالية صادقة، واثقة من نفسها، مرتكزة إلى أساس أنطولوجي متماسك مكين، تعبر عن صعود طبقة تاريخية تحمل حضارة كاملة بين ثناياها(مثالية لايبنتز، كانط، هيغل). أما الثانية، فهي مثالية جبانة كاذبة، تخجل من جوهرها، وتتفادى الارتكاز إلى أنطولوجيا واضحة ومتماسكة، وتفضل الاعتماد على مجموعة متناقضة ومبهة من الأنطولوجيات. بل إنهاتحاول باستمرار تغييب الأنطولوجيا ونفي ضرورتها لتأسيس المعرفة والفكر العلمي. لذلك، نراها تمقت المعرفة النظرية وتخشاها وتهرب منها ومن الالتزام بها. وبهذه الطريقة، فإن المفكر المثالي يستطيع أن يمارس نوعاً من العلم في الجزئيات وأن يسخر نوعاً من المنهجية المادية

لإنتاج المعرفة بصدد الجزئيات، وهي معرفة يحتاجها في بناء تصوره الآيديولوجي وفي التعامل العملي مع الحياة، ولكن من دون أن يتبنى هذه المنهجية في شموليتها ومن دون الالتزام بما تنطوي عليه من تصورات ومواقف اجتماعية وآيديولوجية. بهذه الطريقة إذاً يتم احتواء المنهجية المادية العلمية بحيث يستفاد من نتائجها من دون الوقوع تحت تأثير منطوياتها الفلسفية والاجتماعية العميقة. لذلك، نرى دوماً تناقضاً واضحاً في أولئك المفكرين بين بحوثهم العيانية التفصيلية وبين مناقشاتهم العامة والمنهجية، حيث إن وظيفة الثانية تتمثل في احتواء أثر الأولى. فالمنهجية الكامنة في الأولى هي في الغالب نقيض المنهجية المعلنة. وهذا ما نلحظه بجلاء في عالم الاجتماع الألماني المعروف ماكس فيبر. لكننا نلحظه أيضاً، وإن كان بصورة أقل جلاء، في محمد عابد الجابري.

(24)

واقع الفكر فكر الواقع

في معرض نقدنا دراسة الجابري التي قدمها إلى ندوة "التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)" التي عقدت في بيروت عام 1985، قلنا إن الجابري لا يعالج مسألة علاقة الفكر مع الواقع بوصفها علاقة أنطولوجية بنيوية، وإنما يعالجها بوصفها علاقة إمبريقية. لكنه، في الآن ذاته، يدعي أنه من أنصار الرؤية المادية للفكر، حيث إنه لا يشك ولا يريد أن يشك في "كون المواقف المختلفة كثيراً ما تكون عبارة عن صراع طبقي على الصعيد النظري"، على حد تعبيره. لذلك، فإنه يلجأ إلى محاولة رسم صورة أنطولوجية للمسألة توفق بين طريقته الإمبريقية في معالجة الفكر وبين الرؤية المادية للفكر والتي يحتاج إليها في تنفيذ مشروعه. لكن الصورة التي يقترحها ليست سوى صيغة معدلة مهشمة إمبريقياً للتصور الميكانيكي التقليدي للعلاقة بين الفكر والواقع.

يدعي الجابري أنه يؤيد الرؤية المادية للفكر، مع إصراره على مقولة

الاستقلال النسبي للفكر عن الواقع. كيف يفهم هذا الاستقلال النسبي؟

إنه يرى أن الفكر لا يعكس الواقع بصورة مباشرة وكأنه مرآة مصقولة. هذا الفهم الميكانيكي للعلاقة بين الفكر والواقع مرفوضة لدى الجابري. لكنها في الواقع ليست مرفوضة كلياً. فلئن كان الجابري يرفض أنموذج المرآة السليمة المصقولة للفكر، فإنه يتبنى أنموذج المرآة المهشمة. بذلك، فهو يقبل مبدأ كون الفكر انعكاساً للواقع، وإن كان يرفض كونه انعكاساً مباشراً. فالصورة المنعكسة "متموجة متداخلة الأجزاء كالصورة التي تعكسها المرآة المهشمة، الأمر الذي يجعل الربط الميكانيكي بين أجزاء الواقع الفعلي والصورة التي يعكسها الفكر عنه عملية مضللة، والنتائج التي تترتب عنها نتائج فاسدة". فهو إذاً لايعترض على مبدأ الانعكاس، وإنما يعترض فقط على طريقة الانعكاس. بذلك فهو لا يخرج بتصوره ذاك عن إشكالية الفكر بوصفه انعكاساً، وهي إشكالية ميكانيكية في جوهرها وتعجز عن تأسيس قاعدة نظرية لفهم الفكر.

ويمضي الجابري بوضع شرطين أساسيين للربط بين الفكر والواقع: أولهما "تحليل الواقع تحليلاً يهدف إلى الكشف عن بنيته، إلى استخراج ثوابته ومتغيراته واستخلاص نموذجه الصوري"؛ وثانيهما "تحليل الصورة المرآوية المهشمة، أي صورة الواقع العامية كما تنعكس في وعي الناس - مطلق الناس - وإعادة مفصلتها وترتيب العلاقات بين أجزائها لاستخلاص صيغتها العالمة، أي الصيغة التي تؤسس الوعي الطبقي الصحيح"، على حد تعبير الجابري. ومن دون إجراء هاتين العمليتين يبقى الربط "مرآوياً ساذجاً" يتعامل مع الظاهرات الإنسانية وكأنها ظاهرات طبيعية "صماء جامدة قارة، ظواهر الجسم الصلب".

ولننعم النظر جيداً في هذه الأقوال.

إنّ أول ما نلاحظه في هذه الأقوال هو هذا الفصل البنيوي شبه المطلق ما بين الفكر والواقع. فالجابري يريدنا أولاً أن نحلل الواقع (هذا التعبير المبهم) بمعزل عن الفكر، ثم نحلل الفكر بمعزل عن الواقع. وبعد ذلك فقط يحق لنا أن نربط بين الإثنين، وكأن الفكر لا يدخل أنطولوجياً في تركيب الواقع، وكأن الواقع لا يدخل أنطولوجياً في تركيب الفكر. وتتضح لامعقولية هذا الفصل التعسفي ما بين الفكر والواقع إذا دققنا النظر في معنى "الواقع". فإذا اعتبرنا الواقع مجمل العلاقات الاجتماعية (من اقتصادية وسياسية وثقافية) بين البشر في فترة زمنية معينة ومجمل القوى الاجتماعية المؤثرة في هذا الإطار، فكيف يتأتى لنا أن ندرس هذه العلاقات وأفعال القوى المؤثرة ضمنها وفيها من دون أن نعالج الفكر ودوره في ممارسات هذه القوى؟! ومن جهة أخرى، فإذا أدركنا أن الفكرينتج من قبل مثل هذه القوى ضمن مثل هذه العلاقات، فكيف يتأتى لنا أن ندرسه بمعزل عن الذات المادية الاجتماعية التي أنتجته وبمعزل عن السيرورة الاجتماعية لإنتاجه؟!

كذلك فإن الجابري يتكلم عن تحليل الواقع وتحليل الفكر من دون أن يتطرق إلى المنهجية الملائمة لتحليل كل منهما. إنه يغيب هذه المسألة الجوهرية. لكن المنهجية التي تنبثق من اعتبار الفكر نتاجاً "للواقع" وبعداً من أبعاد الفعل في "الواقع" هي غير المنهجية التي تفصل الفكر عن الواقع فصلاً بنيوياً تعسفياً. والنقطة المهمة هنا هي أن الفكر لا يشكل نظاماً مغلقاً قائماً في ذاته، وإنما هو نظام مفتوح لايغلقه سوى ما يسميه الجابري "الواقع". لذلك، فإن بنية الفكر لا تتبدى إلا على خلفية الواقع نفسه، كما إن خطوطه الدقيقة لا تتحدد إلا بدلالة الواقع.

وتتبدى نخبوية الجابري بجلاء في تشبيهه وعي العامة بالمرآة المهشمة وإسباغه على المفكرين والمثقفين دور "تحليل... صورة الواقع العامية كما تنعكس في وعي الناس - مطلق الناس - وإعادة مفصلتها وترتيب العلاقات بين أجزائها لاستخلاص صيغتها العالمة، أي الصيغة التي تؤسس الوعي الطبقي الصحيح" ... وكأن النخبة المفكرة تقع خارج إطار المجتمع وصراعاته وتناقضاته! فالمشكلة، في نظر الجابري، لا تكمن في طبيعة العلاقة بين الفكر والواقع، وإنما تكمن في طبيعة الوعي الذي يعكس الواقع، وعي العامة المهشم. فالعلاقة في حد ذاتها هي علاقة انعكاس بسيط في جوهره. والعلة تكمن في أداة الانعكاس، وعي العامة. لكن هناك من يصوبها، أو من هو مخول لتصويبها: النخبة المفكرة. والافتراض الضمني هنا أن هذه النخبة هي فوق المجتمع وصراعاته المحمومة؛ وإلا فكيف يتسنى لها أن تؤسس الوعي الطبقي الصحيح وأن تميز بين ما هو وعي طبقي صحيح وما هو وعي طبقي غير صحيح؟! وكيف يتسنى لها أن تعرف الشكل السليم غير المهشم للمرآة العاكسة، ومن ثم الشكل السليم للصورة المنعكسة؟! وعلى أية حال، فهنا أيضاً نرى بجلاء كيف يفرق الجابري بين النخبة العالمة الممسكة بناصية المعرفة وبين العامة ذات العقل الأخلاقي المهشم. ويبدو أنّ هذا التمييز هو صفة ملازمة لفكر الجابري ومنهج بحثه. وفي ضوئه يغدو الاستقلال النسبي للفكر عن الواقع تعبيراً عن الاستقلال المطلق للنخبة العالمة عن العامة وصراعاتها ومعاناتها.

هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن الجابري يرى أن الفكر ليس متجانساً من حيث بعده أو قربه من الواقع. "فلا بد من التمييز في الفكر ذاته بين مستويات تتفاوت في استقلالها النسبي من الواقع"، كما يقول الجابري في

دراسته المذكورة. فلئن كان الفكر السياسي والفكر الاجتماعي "أكثر أنواع الفكر اتصالاً بالواقع"، فإنّ "القضايا النظرية المجردة، كالقضايا المنطقية والفلسفية والرياضية، تفصلها عن الواقع مسافات على سلم التجريد يصعب معها، إن لم يكن يستحيل، ربطها بأي واقع اجتماعي أو فيزيائي معين".

وهنا أيضاً تتبدى النزعة الإمبريقية الوصفية في فكر الجابري بجلاء. فهو يطرح مسألة التفاوت البنيوي في الفكر وكأنها مسألة كمية مقدارية، لا بوصفها مسألة كيفية نوعية. فالمسألة ليست مسألة درجة ابتعاد هذا النمط من الفكر أو ذاك عن الواقع، وكأن الواقع مرجع إسناد والفكر جسم مادي، وإنما هي في الحقيقة مسألة خصوصية العلاقة التي تربط هذا النمط من الفكر أو ذاك مع هذا الجانب من الواقع أو ذاك. فالفكر، كما أسلفنا، مادي في جوهره، بمعنى أنه جزء لا يتجزأ من بنية الواقع، له مصدره ودوره ووظيفته في نظام الواقع الاجتماعي. وبصفته كذلك، فإن الذي يحدد هذا النمط من الفكر أو ذاك هو طبيعة العلاقة الأنطولوجية التي تربطه مع الكل الاجتماعي التاريخي الذي ينتمي إليه: ما مصدر هذا النمط، وما دوره، وما وظيفته في هذا الكل. فهذا هو العامل الذي يحدد وتيرة تطور نمط الفكر المعني ومدى استقلالية مضمونه وخط تطوره عن غيره من عناصر الكل الاجتماعي. وبصورة خاصة، فإنهّ من الضروري في هذا المقام معرفة العلاقات البنيوية المتشعبة ما بين الوعي الطبقي والوعي المهني، أي علاقة تقسيم العمل الاجتماعي مع تقسيم العمل المهني الفني. فالفرق بين الفكر السياسي مثلاً وبين الفكر الرياضي أو الفيزيائي لا يكمن في أن الواحد قريب من الواقع والثاني بعيد عنه بقدر ما يكمن في دور كل منهما في

الكل الاجتماعي وفي التشكيل والموقع الاجتماعيين لكل من الجماعتين المنتجتين للفكرين.

والنقطة التي يسوقها الجابري في تبرير هذا الزعم هو أن كثيراً من النظم الفكرية يتبناها الناس حتى بعد اختفاء الظروف والعلاقات والأسس الطبقية الاجتماعية التي أنتجتها. لكن هذه الحقيقة لا تدل مطلقاً على أن بعض أنماط الفكر مستقلة كلياً عن الواقع. كلا! فكل ما تدل عليه هو أن بعض القوى الاجتماعية، بحكم بنيتها وأهدافها الطبقية، تلجأ إلى تبني نظم فكرية سابقة وتسخيرها في صراعاتها الاجتماعية وقضاياها العامة. وبصورة عامة، فإنها توظف مثل هذه النظم السابقة بطريقة مغايرة للطريقة التي وظفتها بها القوى التي أنتجتها في الأصل؛ هذا إضافة إلى أن عملية تبني نظام فكري تنطوي في العادة على تكييفه وانتقاء عناصره بماينسجم مع الطبيعة الاجتماعية للقوة المعنية. وعليه، فإن زعم الجابري بأن هذه النظم "لا تعبر عن الواقع الطبقي الذي يؤطر معتنقها اليوم، ولا تعكس بالتالي أي مصالح طبقية معاصرة" هو زعم باطل. والنقطة الجوهرية هنا هي أن عملية إنتاج النظم الفكرية ليست المحدد الوحيد لطبيعتها الاجتماعية. فهناك عملية تطويع هذه النظم وتكييفها. وهناك أيضاً طريقة توظيف هذه النظمواستعمالها.

(25)

نحن والغرب

يمكن القول إنّ إشكالية الأصالة والمعاصرة هي بمثابة القلب من الآيديولوجيا السائدة في الوطن العربي الحديث: آيديولوجيا الفئات والزمر المختلفة من البرجوازية والبرجوازية الصغيرة العربية. إنها العقدة التي تترابط فيها افتراضات هذه الآيديولوجيا وقضاياها كافة. وتطرح هذه الإشكالية في العادة بالصورة الآتية:

أمامنا، نحن العرب، تراثان متناقضان يمكن أن نختار بينهما في نمذجة حياتنا وبناء ثقافتنا المعاصرة: التراث العربي الإسلامي القديم والتراث الأوروبي الحديث. ويمثل الأول الأصالة الحضارية والقومية فيما يمثل الثاني المعاصرة. وعلى هذا الأساس تصنف ثلاثة مواقف عربية: (1) الموقف العصراني الذي يدعو إلى تبني الأنموذج الحضاري الغربي الحديث بوصفه أنموذج العصر والمستقبل المنظور وطريق التقدم؛ (2) الموقف السلفي الذي يدعو إلى تبني الأنموذج العربي الإسلامي الحضاري وبناء مجتمعنا وحياتنا

وحل مشكلاتنا المعاصرة على أساسه؛ (3) الموقف الانتقائي الذي يدعو إلى الأخذ بالأحسن من كلا التراثين والتوفيق بينهما توفيقاً مفيداً، ومن ثم دمج الأصالة والمعاصرة معاً. وكما يبين محمد عابد الجابري في دراسته حول الأصالة والمعاصرة والمشار إليها في الفصلين السابقين، فإن هذه المواقف الثلاثة تتقاطع مع مواقف أخرى تتعلق بقضيتي الوحدة العربية وطبيعة التشكيلة الاجتماعية العربية المنشودة لينتج خليط معقد من الرؤى والمواقف والتيارات. فمن سلفية رافضة إلى سلفية معتدلة إلى سلفية مسؤولة إلى سلفية ليبرالية إلى ليبرالية سلفية. ومن ماركسية أممية إلى ماركسية عربية إلى اشتراكية قومية. ومن قومية ليبرالية إلى سلفية عروبية إلى عروبية علمانية ذات ميول سلفية إلى علمانية عروبية ذات ميول ليبرالية أو ماركسية، وما إلى ذلك.

ويرى الجابري أن هذه الرؤى المتشعبة هي حصيلة تداخل ثلاثة مستويات متباينة ومتميزة عن بعضها، تتحدد بالأزواج الآتية: الأصالة/ المعاصرة، الليبرالية/ الاشتراكية، القطرية/ القومية. ويقول الجابري في هذا الصدد: "فإذا كان واضحاً أن المستوي الثاني الذي يتحدد بالزوج الليبرالية/ الاشتراكية هو ميدان الخيارات الآيديولوجية أي الخيارات التي تعبر بصورة مباشرة عن المصالح الاجتماعية الطبقية، فإن المستوى الثالث الذي يتحدد بالزوج القطرية/ القومية هو ميدان القرار السياسي العربي باعتبار أنه يطرح قضية الدولة في الوطن العربي". ويتابع شرحه قائلاً: "أما المستوى الأول الذي يتحدد بالزوج الأصالة/ المعاصرة، وهو موضوع بحثنا، فهو ... لا ينتمي إلى ميدان الخيارات الآيديولوجية ولا إلى ميدان القرار السياسي، بل هو ينتمي إلى ميدان آخر هو ميدان الإشكاليات النظرية". أما الإشكالية

النظرية، فهي "منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوافر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل، من الناحية النظرية، إلا في إطار حل عام يشملها جميعاً. وبعبارة أخرى إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوافر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري". (نحن والتراث، ص 39).

إنّ هذا الفصل التعسفي بين المستويات الثلاثة يمارسه الجابري لتمرير ادعائه بأن الإشكاليات النظرية، وفي مقدمتها إشكالية الأصالة والمعاصرة، "يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو المائة في المائة"، كما يعبر عنها الجابري في دراسته المذكورة. وينطوي هذا الفصل على تصور معين للآيديولوجيا سبق أن شرحناه تشريحاً. فمثلمايفصل الجابري بين الآيديولوجيا والإيبستيمولوجيا، فإنه يفصل بين الآيديولوجي من جهة وبين السياسي والنظري من جهة أخرى. وعلى سبيل المثال، فإنه يخرج مسألة القطرية/ القومية من دائرة الآيديولوجيا على اعتبار أنها تطرح قضية الدولة في الوطن العربي، ومن ثم تنتمي إلى ميدان القرار السياسي العربي، وكأن القرار السياسي العربي ينبع من العدم وينفذه العدم، وكأن قضية الدولة قضية فنية بحتة لا تمت بصلة إلى عالم الآيديولوجيا! ذلك أن رؤية الجابري المثالية إلى العالم تدفعه إلى تناسي أن الذي يتخذ القرار السياسي العربي قيادات تعبر عن قوى اجتماعية عربية تملك تكويناً آيديولوجياً معيناً يصبغ وعيها بصبغته، ومن ثم أن هذا القرار يعكس رؤية آيديولوجية معينة. كذلك، فإنه يتناسى أن قضية الدولة ليست معزولة، لا في بنيتها ولا في سلطتها، عن الطبقات الاجتماعية وصراعاتها، وأنها في جوهرها بنية طبقية معينة تعبر عن مسار تاريخي طبقي معين ومصالح

طبقية معينة، وأن تصور هذه القضية والممارسات النابعة منه بصددها تختلف باختلاف القوة الاجتماعية صاحبة التصور والممارسة.

ولعل هذا الخلط المفاهيمي ينبع من تصور الجابري للآيديولوجيا على أنها تشكل مستوى معينا من الممارسة الاجتماعية قائماً في ذاته، وإن كان يدخل في تفاعلات من الخارج مع غيره من مستويات الوجود الاجتماعي. لكن، وكما بينا سابقا، فإن مفهوم الآيديولوجيا يفقد معناه وفائدته في فهم الواقع إذا لم يفهم على أنه يدخل بنيوياً في كل ممارسة اجتماعية، وأنه يشكل بعداً جوهرياً من أبعاد الممارسة الاجتماعية،كائناً ما كانت خصوصيتها.

بيد أن الجابري لا يكتفي بتصنيف المواقف المختلفة من التراث ومن إشكالية الأصالة والمعاصرة، وإنما يقدم أيضاً نقداً للمواقف الثلاثة المذكورة جميعاً بنقد أرضيتها وافتراضاتها المشتركة. أو هذا ما يبدو للوهلة الأولى. فهو يبدأ ببيان أن هذه المواقف جميعاً تفترض تصوراً "اختيارياً" للأصالة والمعاصرة، بمعنى تفترض أنه في مقدور الأمة العربية اختيار الأنموذج الذي ترتضيه لنفسها. ويؤكد الجابري أنه من السذاجة الظن أن إشكالية الأصالة والمعاصرة هي مسألة اختيار واع. وهو نقد واعد في أساسه. لكن الجابري سرعان ما يخيب أملنا بالانزلاق إلى الموقف ذاته الذي ينقده. فلنرَ كيف يتم ذلك.

يقول الجابري في هذا الصدد في دراسته المشار إليها سابقاً: "أعتقد أنه يجب الاعتراف بأننا لا نملك اليوم، وأكثر من ذلك أعتقد أننا لم نكن نملك منذ اصطدامنا بالنموذج الحضاري الغربي المعاصر، حرية الاختيار بين أن

نأخذ به وبين أن نتركه. لقد فرض هذا النموذج نفسه علينا منذ بداية التوسع الاستعماري الأوروبي، وبكيفية خاصة وحاسمة منذ القرن الماضي، فرض نفسه علينا كنموذج عالمي، كنموذج حضاري جديد للعالم كله يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة له".

ولكن، هل إن الشيء القادم من الغرب والذي اصطدمنا معه هو حقاً الأنموذج الحضاري العربي المعاصر؟ ألا تعمل نمذجة الصراعات بهذه الصورة على تغييب البناء المادي الحقيقي الذي فرض علينا فعلاً وتم على أساسه صوغ وجودنا الاجتماعي؟ ألا تعمل هذه الطريقة في عرض صدامنا مع الغرب على تزوير الواقع العربي باختزالها معضلتنا التاريخية الاجتماعية المادية إلى مجرد مسألة صراع أفكار ونماذج حضارية، إلى مسألة روحية بحتة؟ فهل تكمن مشكلتنا حقاً في "غرس بنى النموذج الغربي في بلداننا، في العمران والفلاحة والصناعة والتجارة والإدارة والثقافة"؟ هل تكمن فعلاً في غرس العقلانية الغربية في بعض قطاعات مجتمعنا؟ هل إنهاتكمن في أن عملية التحديث الكولونيالي "لم تـ تنبت أسسها في الداخل بل نقلت من الخارج جاهزة وغرست غرساً، بالإغراء حيناً وبالقوة حيناً آخر، في مجموعة من القطاعات التي أصبحت تشكل، بعد الاستقلال، الهياكل الأساسية للدولة الحديثة في بلداننا"؟ هل هذه هي المشكلة: أن الأنموذج الغربي فرض علينا من الخارج بالإغراء حيناً وبالقوة حيناً آخر؟

إنّ النقطة الجوهرية التي يغفلها ويغيبها هذا الطرح هي أن الذي فرض علينا حقاً منذ نهاية القرن الثامن عشر ليس الأنموذج الحضاري الغربي ولا العقلانية الغربية، وأن الرأسمالية التابعة التي نعاني من تبعاتها وآفاتها الكثيرة لا تجسد العقلانية الغربية في "العمران والفلاحة والصناعة والتجارة

والإدارة والثقافة"، تلك العقلانية التي تتجسد بالفعل، بعجرها وبجرها، في الرأسمالية الغربية المتطورة. كلا! فالذي فرض علينا بالفعل هو نظام الهيمنة الإمبريالية الرأسمالية عبر سيرورة تاريخية من العنف والتدمير والعدوان ينوف عمرها على قرنين من الزمان. وحصيلة هذه السيرورة العنيفة هي ثلة من التشكيلات الاجتماعية المهترئة الممزقة التابعة للسوق الرأسمالية العالمية ومقتضيات تراكم رأس المال الإمبريالي في المراكز الرأسمالية الكبرى. إن الذي فرض علينا بالفعل هو نظام من آليات النهب والاستغلال والتفتيت والتمزق والتجزئة والاستلاب، نظام التبعية البنيوية للمراكز الرأسمالية الكبرى. لقد فرض علينا نظام (أو أنموذج إن شئت) للإنتاج المادي الروحي (الثقافي) ينسجم ومقتضيات التراكم الرأسمالي العالمي وإعادة إنتاج علاقات الاستغلال العالمي. فالمسألة إذاً ليست في جوهرها مسألة فرض أنموذج حضاري قيمي (دين جديد) ولا عقلانية جديدة، وإنما هي مسألة ربط وطننا بنيوياً وتبعياً مع السوق العالمية بما يتيح نهبه وتمزيقه وقهره وسد آفاق تقدمه. أما طرح المسألة على أنها مسألة صراع ثقافي (روحي) في جوهرها، فهو يسبغ على الإمبريالية من الإنسانية والمبدئية والمشروعية ما يعزز هيمنتها ونظامها.

يقول الجابري: "وهل هناك من تهديد خارجي أكثر استفزازاً للذات وأكثر خطورة على الهوية والأصالة والخصوصية من زحف أنموذج حضاري على نموذج حضاري آخر". ونحن نقول: نعم! هناك تهديد خارجي أكثر استفزازاً، وهو يتمثل في ليّ قاعدة الذات وتمزيقها وتطويعها لخدمة الرأسمال الإمبريالي. وعلى أية حال، فإن المسألة ليست مسألة زحف أنموذج حضاري على آخر، وإنما هي مسألة غزو قوة عدوانية صاعدة لمجتمع وصل إلى طريق

مسدود، وإجراء تغييرات على بنيته تضمن ربطه بنيوياً وتبعياً بقاعدة هذه القوى الصاعدة بما يساهم في إعادة إنتاج هذه القاعدة بصورة متسعة. فالجابري إذاً ينظر إلى مسألة علاقتنا مع الغرب وكأن هناك ذاتاً عربية مطلقة يفرض عليها الغرب أن تعيش في بيئة من صنعه هو، من دون أن يغير في صميم هذه الذات. لكن الحقيقة هي أن الغرب لم يكن (وليس) معنياً بهذه الذات إلا بمقدار اهتمامه بإعادة إنتاج قاعدة هذه الذات وفق مقتضيات تراكم رأس المال في مراكزه. ولذلك، فقد لجأ إلى إعادة تشكيل هذه الذات لتكون أداة ملائمة في تحقيق هذا الغرض ولمنعها من بلورة البديل الثوري الهادف إلى كسر تبعيتنا البنيوية للنظام الإمبريالي العالمي.

(26)

نمذجة الواقع وواقع النماذج

في تحليله لإشكالية الأصالة والمعاصرة، يدرك الجابري أن هذه المسألة ليست مسألة اختيار واع إرادوي، وإنما هي مسألة واقع موضوعي مفروض على الأمة العربية. لكن هذا التبصر المادي سرعان ما يتعكر صفوه بما يضخ فيه الجابري من فيض ما أسميه آيديولوجية النماذج، وهي صورة حديثة علموية من صور المثالية الفلسفية. وتحمل هذه الآيديولوجية نظرة مثالية إلى البنى الاجتماعية التاريخية، حيث إنها تعتبر هذه البنى نماذج ثقافية، الأمر الذي يوحي بأن عقلاً كونياً أو جماعياً هو المسؤول عن إنتاج بنى الوجود الاجتماعي. إنها إذاً شكل من أشكال المثالية الموضوعية التي يمثلها في تاريخ الفلسفة هيغل بصورة خاصة. فكما بينا في الفصل السابق، فإن الجابري لا يرى أن مشكلتنا مع الغرب تتمثل في سيرورة التطويع المتواصل لبنى التشكيلات الاجتماعية العربية والذي يمارسه الغرب من أجل الابقاء على علاقة الاستغلال والنهب للوطن العربي وتعميق هذه العلاقة، وإنما

تتمثل في زحف الأنموذج الحضاري الغربي على الأنموذج الحضاري العربي. فصراعنا مع الغرب، في نظر الجابري، هو صراع نماذج حضارية أو عقول ثقافية: العقل العربي في مجابهة العقل الأوروبي.

وكذلك الحال بالنسبة إلى التراث العربي. فهو ينظر إليه بوصفه أنموذجا. فتراه يتحدث عن: "النموذج التراثي" الذي لانختاره، وإنما نجره معنا جراً من الماضي، كما يعبر عنها. فهو لا ينظر إلى الموروث الحضاري على أنه نتاج سيرورية تاريخية من التغير في بنى موضوعية مفتوحة، وإنما ينظر إليه على أنه جوهر مثالي (أنموذج) نجره معنا جراً إلى حاضرنا. لذلك، فهو ينظر إلى واقعنا الحاضر على أنه خليط (بالمعنى الفيزيائي) من أنموذجين حضاريين: في بعض القطاعات يهيمن الأنموذج الأوروبي، وفي بعضها الآخر نرى الأنموذج التراثي ما زال مهيمنا. وكما يعبر عنها الجابري في دراسته المذكورة حول الأصالة والمعاصرة والمقدمة إلى مؤتمر "التراث وتحديات العصر" (بيروت، 1985): "والنتيجة أن أصبحت مجتمعاتنا... تعاني ازدواجية صميمة على مختلف المستويات العمرانية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية، ازدواجية تتمثل في وجود قطاعين، أو نمطين من الحياة الفكرية والمادية، إحداهما عصري مستنسخ من النموذج الغربي ومرتبط به ارتباط تبعية، وثانيهما تقليدي أو أصلي... هو استمرار للنموذج التراثي... نجد القطاعين معاً، منفصلين أو متوازيين أو متداخلين بعض التدخل، يتنافسان ويتصادمان في حياتنا اليومية، على صعيد وعينا ونمط تفكيرنا".

إنه إذاً صراع بين أنموذجين يتعاركان على أرض الوطن العربي، وليس صراعاً بين قوى وطبقات وفئات اجتماعية بلحمها ودمها. فهناك الأنموذج

الأوروبي الذي فرضه الأوروبيون علينا فرضاً في بعض القطاعات، وهناك الأنموذج التراثي الذي جررناه معنا قسراً من الماضي التليد إلى الحاضر الرديء. بهذه الكيفية يغيب الجابري الجانب الجوهري في ذلك كله: علاقات الاستغلال الموضوعية التي تربط التشكيلات الاجتماعية العربية مع المراكز الإمبريالية ربطاً بنيوياً، وموقع كل من القطاعين التقليدي والعصري في منظومة هذه العلاقات. فهناك بنية من علاقات الإنتاج في التشكيلات الاجتماعية العربية تربط القطاعين معاً وتحدد طبيعتهما وتدخل في تحديد علاقة تبعية هذه التشكيلات للمراكز الإمبريالية والسوق العالمية. وهذا بالضبط ما يغفله الجابري في تحليله. فالذي يحدد بقاء القطاعين التقليدي والعصري وتجددهما معاً هو آليات إعادة إنتاج بنية التشكيلات الاجتماعية العربية التابعة والتي تحددها مقتضيات التراكم الرأسمالي في المراكز الإمبريالية. فنحن نظل على السطح إذا ظننا أن وسم القطاع التقليدي بالتقليدي كاف لتحديد طبيعته الاجتماعية. فالمهم هنا هو تحديد موقعه ودوره ووظيفته في البنية الاجتماعية التابعة وعلاقاته المتشبعة معها.

والسؤال المهم الذي يغفله الجابري هنا هو: لماذا ظل القطاع التقليدي قائماً في المجتمعات العربية، برغم أن الرأسمالية بدأت تخترق الوطن العربي منذ حوالي قرنين من الزمان؟ لماذا لم تتمكن الرأسمالية العربية من إذابة هذا القطاع وتفكيكه، كما جرى في أوروبا الغربية واليابان مثلاً؟ وهو سؤال جوهري وأساسي لمعرفة خصوصية الرأسمالية العربية وعناصر اختلافها عن رأسمالية المراكز الإمبريالية. والمسألة بالتأكيد ليست مسألة ذاتية كما يوحي الجابري في دراسته المذكورة عن إشكالية الأصالة والمعاصرة. إن بقاء القطاع التقليدي وتجدده ليس مرده إلى أننا "تقبل هذه الازدواجية على صعيد

واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والتعليمي فنبني مخططاتنا التنموية على أساس تنمية هذا الواقع المزدوج: نصرف على القطاعات العصرية من أجل تدعيمها وتوسيعها باسم التحديث، كما نصرف على القطاعات التقليدية من أجل الإبقاء عليها وإحياء المندثر منها، باسم الأصالة والحفاظ على التقاليد..." كما يزعم الجابري. إن المسألة ليست كذلك مطلقاً. فالجابري يتبنى هنا المواقف الرسمية في محاولاتها تبرير هذا الوضع. إنه ينطلق بزعمه ذاك من آيديولوجيا الطبقات المسيطرة في الوطن العربي، ويردد ما تقوله هي بصدد الوضع القائم، لا ما تشير إليه ديناميات الواقع الموضوعي. ذلك أن قوله المذكور أعلاه يوحي بأن بقاء القطاعين العصري والتقليدي جنباً إلى جنب مرده إلى السياسات التي تتبعها الطبقات الحاكمة في إدارة المجتمع العربي والتي تنبع من رغبة ذاتية في دعم القطاعين تعكس ازدواجية معينة في ما يسمى العقل العربي. وبالأحرى، فإنه يوحي أن هناك رغبتين تتنازعان الطبقات الحاكمة العربية: رغبة في الحفاظ على الأصالة وأخرى في تنمية المعاصرة. وهاتان الرغبتان هما في النهاية المسؤولتان عن بقاء القطاعين العصري والتقليدي وتجددهما وعن الازدواجية التي يعاني منها ما يسمى العقل العربي.

أما "النحن" التي لا يفتأ يرددها الجابري فهي تقال وكأن هذه السياسات تعكس قراراً عربياً جماعياً، وكأن كل عربي يشارك في اتخاذ القرار وصنع السياسات العامة، أو كأن متخذ القرار العربي هو حقاً الممثل الشرعي والوحيد للإرادة العربية وتجسيد لما يسمى العقل العربي [ألا يذكرنا ذلك بهيغل حين شاء أن يعتبر الدولة البروسية الاستبدادية في عصره تجسيداً لروح العالم؟!].

إنّ الجابري يبين مسألة وجود القطاعين التقليدي والعصري وكأنها مجرد امتداد لإشكالية الأصالة والمعاصرة والتي تشكل واحدة من الثنائيات الرئيسية في العقل العربي، مغيباً كلياً مسألة العلاقة البنيوية المادية بين القطاعين وموقعهما في البنية التابعة المرتبطة بالمراكز الإمبريالية بعلاقات استغلالية. إنه يغفل النقطة الجوهرية في الأمر والمتمثلة في كون الرأسمالية العربية التابعة ملجومة بحكم تبعيتها، ومن ثم مقيدة ومحدودة في قدرتها على إذابة أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية وتفكيكها؛ لا بل إنها في حاجة إلى إعادة إنتاج هذه الأنماط على هذا الصعيد أو ذاك حتى تتمكن من أداء دورها في النظام الرأسمالي العالمي. وبصفة خاصة، فإن دورها الكمبرادوري يتيح المجال للرأسمال الإمبريالي العالمي أن يتحكم في نمو هذا القطاع أو ذاك وأن يحدد شروط النمو الرأسمالي فيه. فهذه الشروط هي التي تحدد ما إذا كان قطاع ما سيتاح له أن يتطور رأسمالياً أو أن يبقى على حاله من التخلف والجمود عند المراحل الأولى للتطور الرأسمالي. فالرأسمال الإمبريالي قد يخلق شروطاً تنافسية تمنع قطاعاً ما من توسيع سوقه ومن ثم تحد من تطوره الرأسمالي وتقصره على سوق محلي ضيق، في الوقت الذي تتيح فيه لقطاع آخر بالتوسع والتطور حسبما تقتضيه متطلبات التراكم الرأسمالي في المراكز الإمبريالية.

إنّ علاقات الإنتاج السائدة عربياً، والتي تعكس تبعية التشكيلات الاجتماعية العربية للمراكز الإمبريالية، هي المسؤولة إذاً عن بقاء القطاع التقليدي قائماً جنباً إلى جنب مع القطاع العصري وعن تجدده وإعادة إنتاجه بما يخدم عملية التراكم الرأسمالي في المراكز الإمبريالية. وقد بين بعض الدارسين، ومن ضمنهم بول بران وسمير أمين وأندريه غندر فرانك، أن هناك

ألف خيط وخيطاً تربط القطاع التقليدي بنيوياً مع القطاع العصري والرأسمال العالمي يتم عن طريقها لجم تطور القطاعين وشفط فائض القيمة من المجتمعات العربية إلى المراكز الإمبريالية الكبرى.

إننا نرفض تحليل الجابري لإشكالية الأصالة والمعاصرة، أولاً لأنه يدعي أنها إشكالية نظرية بحتة مستقلة كلياً عن الصراعات الاجتماعية التاريخية، وثانياً، لأنه، وإن كان يعترف بالأساس الموضوعي لهذه الإشكالية والمتمثل في وجود القطاعين العصري والتقليدي جنباً إلى جنب في المجتمعات العربية، إلا أنه لا يتدبر القطاعين في وحدتهما الجدلية وفي علاقاتهما المادية مع النظام الرأسمالي العالمي، كما إنه يناقض نفسه فيوحي بأنهما امتداد للإشكالية التي يفترض أنهما يشكلان أساسها، تلك الإشكالية التي تشكل واحدة من الثنائيات الرئيسية في ما يسمى العقل العربي. إن القطاعين إذاً تجسيد لإشكالية الأصالة والمعاصرة أكثر منهما أساس لها. والحال أن الجابري يطرح تصوراً ظاهره مادي، لكن باطنه مثالي، وهي أحبولة آيديولوجية رئيسية في فكر الجابري غالباً ما يلجأ إليها في ستر عورات أطروحته.

(27)

الرشدية أم الخلدونية

يرى الجابري أن الصيغة الأصلية لإشكالية الأصالة والمعاصرة تمثلت في الأساس في السؤال النهضوي، وهو السؤال الآتي: لماذا تأخرنا، نحن العرب، وتقدمت أوروبا؟ ومن ثم، كيف ننهض ونلحق الركب الحضاري؟ ذلك أن هذا السؤال يتضمن عنصرين أساسيين: عنصر "التقدم"، وهو أوروبي الطابع في عصرنا، وعنصر "النحن"، وهو ينطوي على خصوصية، على أصالة. ومن ذلك ينبع تحدي أن نتقدم بوصفنا أمة ذات تاريخ معين وثقافة وتراث معينين - ذات عقل ثقافي معين، كما يعبر عنها الجابري.

لكن هذا السؤال يخفي وراءه في الواقع سؤالاً أكثر جذرية يغيبه الجابري كلياً في أكثر من موقع من كتاباته، وهو: لئن كانت أصالتنا مقدسة ولئن كنا نمتلك مفتاح الحقيقة الإلهية بصدد الوجود، فلماذا تأخرنا برغم ذلك وتقدم الأوروبيون برغم ابتعادهم عن الحقيقة الإلهية، لا بل قطيعتهم مع هذه الحقيقة؟ هذا هو السؤال الجوهري الذي يحمل في باطنه إمكانية تفجير

الوعي الاجتماعي العربي في ثورة تنويرية على غرار الثورة الفكرية العلمانية في أوروبا القرن الثامن عشر، تكون جزءاً من سيرورة التحرر القومي للأمة العربية. لكن الجابري يغيب ذلك لأن مشروعه ليس معنياً أصلاً بالتغير الجوهري الذي يستلزم كسر بنية التبعية العربية للغرب الإمبريالي في اتجاه نمط جديد للإنتاج، وإنما هو معني أساساً وفي حقيقته بإعادة إنتاج هذه البنية على الصعيد الآيديولوجي، وذلك عن طريق إيجاد مخارج آيديولوجية (وهمية في جوهرها بالطبع) للطبقات الحاكمة التابعة والمتأزمة باستمرار. إنه معني بإجراء مصالحة عضوية بين العقلين الأوروبي والعربي، بين "البرهان" الأوروبي الجوهر "والبيان" العربي الجوهر، بين المعقول العقلي الأوروبي والمعقول الديني العربي. وهو بذلك يحنط ثقافة أوروبا في "برهان" أزلي أبدي، غير آبه بالفرق التاريخي الجوهري بين "برهان" أفلاطون أو أرسطو وبين "برهان" غاليليو أو ديكارت. إنه معني بإيجاد مثل هذه المصالحة في مجابهة ما يسميه العقل المستقيل (اللاعقل) الذي يتدامج فيه "البيان" مع "العرفان"، "القياس الفقهي" مع "الغنوص". ولعله معني في الحقيقة بإيجاد هذه المصالحة تعبيراً عن التحالف البنيوي بين البرجوازية العربية التابعة والبرجوازية الإمبريالية المسيطرة في مجابهة "الدهماء"، حاملة العقل المستقيل بعرفانه وغنوصه. ولكي يبرر مشروعه الطبقي المعاصر هذا، فإنه يسقطه على التاريخ العربي والثقافة العربية ويقولبهما على أساسه، فيعزو انهيار الحضارة العربية وجمود الثقافة العربية إلى الإخفاق في تحقيق المشروع الذي يتبناه، أي الإخفاق في المزاوجة بين البيان والمعقول الديني من جهة وبين البرهان الاغريقي - الأوروبي من جهة أخرى، أو، بالأحرى، إخفاق هذه المحاولة في البقاء والانتشار والتجذر في تربة الحضارة العربية. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإنه يعزو جمود الثقافة

العربية وانحطاطها إلى نجاح المزاوجة بين البيان والعرفان في ظل برهان شكلي وهيمنة هذا المشروع على الثقافة العربية حتى يومنا هذا. فلكي يسوغ مشروعه ويعزز الدعوة إلى تبنيه، فإنه يسقطه على التاريخ العربي على اعتبار أن مشروعه إن هو إلا محاولة إحياء مشروع قديم أخفق المفكرون القدماء في تحقيقه وكان ذلك سبباً رئيسياً في انهيار الحضارة العربية برمتها. وليس هذا المشروع القديم الذي أخفق في الانتشار، لا بل البقاء، في جسم الثقافة العربية (وإن كان انتقل وأثمر في جسم الثقافة الأوروبية)، في نظر الجابري، سوى المشروع الثقافي الأندلسي المغربي كما عبر عنه ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، ذلك المشروع الذي كان يرمي إلى تأسيس البيان على البرهان بتوظيف سلطات معرفية بديلة ترجع كلها إلى سلطة العقل وحده، أو تشكل بمجموعها كيانه وفاعليته: الاستقراء، الاستنتاج، المقاصد، الكليات، النظرة التاريخية. ويبغي الجابري إحياء هذا المشروع الرشدي في تدشين عصر تدوين جديد يطلق الطاقات الحضارية العربية من جديد. ولكن يبدو لي أن ما يحاول الجابري فعله ليس عملية إحياء، إحياء ماض مجيد مشرق، وإنما عملية إسقاط حاضر بائس على ماضينا. ودليلنا على ذلك وضع ابن رشد وابن خلدون مثلاً في سلة واحدة. فهو يحشرهما معاً حشراً في المسار ذاته من أجل نمذجة التاريخ وفق ما يقتضيه مشروعه. ولكن هل كان ينتمي هذان المفكران العظيمان إلى المشروع ذاته؟

إنّ الإجابة عن هذا السؤال تستلزم بالطبع الغوص في فكري هذين العملاقين، ولا ندعي أننا استوفينا هذا الشرط. بيد أن قراءاتنا الأولية في "مقدمة" ابن خلدون وفي فلسفة ابن رشد تجعلنا نميل إلى تأييد الرأي الذي

طرحه المرحوم مهدي عامل حول هذه المسألة في كتابه العظيم "في علمية الفكر الخلدوني". ويتمثل هذا الرأي في فكرة تفرد ابن خلدون في تحقيق القطيعة المعرفية ليس مع الفكر الديني فحسب، وإنما أيضاً مع العقلانية الإغريقية الأرسطية ما قبل الرأسمالية. وفي ذلك يتميز ابن خلدون عن غيره من عمالقة الفكر العربي الإسلامي، بما في ذلك رمز العقلانية العربية الإسلامية ابن رشد. وكما يقول مهدي عامل في كتابه المذكور: "لقد قفز ابن خلدون بالفكر العربي إلى علميته، بتحريره النظر في الموجودات، ومنها الواقعات العمرانية والتاريخية، من هيمنة الفكر الديني. فميزة هذا الفكر أنه ينظر في الموجودات جميعاً في ارتباطها بمبدأ وجودها الذي هو من خارجها، فهو الخالق، وهي خليقته. أما المعرفة، فتكون بالنظر فيها، لا لذاتها، أو بمقتضى طبعها - فهي قائمة بخالقها، ضرورية بضرورته -، بل من حيث هي تدل على خالقها. فغاية الفكر في المعرفة أن يدرك الفكر مبدأ وجود كل موجود. إنها الحكمة، أم المعارف كلها. هكذا حددها ابن رشد في "فصل المقال"، فما خرج على الفكر الديني، بل عقلنه، فبلغ به شكلاً من العقل هو، بالتأكيد، غير الذي نجده في الفكر الخلدوني. ففي هذا الفكر يقوم العقل على استقلال الموجود بذاته عن كل ما ليس هو، وعن كل ما هو خارجه، فلا يدخل في دائرة معرفته إلا ما هو ضروري بضرورته، لا بضرورة غيره. فالعقل، في هذا الفكر، ليس عقلاً فقهيا، أي تعقيلاً للنظر الديني من موقع هذا النظر نفسه. إنه، بالعكس، عقل علمي ينظر في الاجتماع البشري لذاته وبمقتضى طبعه..." إلى أن يقول: "بهذا ينتفي الطابع الغيبي من فكر ابن خلدون، مع أن هذا الطابع يكاد يكون ملازماً للفكر العربي السابق عليه".

وهكذا، فإنّ ابن خلدون لم يقطع معرفياً مع "البيان" و "العرفان" وحدهما، وإنما قطع أيضاً مع "البرهان" في شكله الإغريقي الأرسطي، تماما كما فعل من بعده صنوه الإيطالي العظيم غاليليو غاليلي. ومعنى ذلك أن ابن خلدون قطع معرفياً في الواقع مع منظومة الفكر القروسطي الإقطاعي برمتها، بما في ذلك قممها العقلانية كابن رشد. أما طمس هذ الفرق الجوهري بين ابن خلدون وابن رشد بوضعهما في بوتقة واحدة وفي إطار مشروع ثقافي واحد، فهو في الواقع شكل من أشكال تغييب السؤال الذي أوردناه في نهاية الفقرة الأولى من هذا الفصل. وهو في النهاية شكل من أشكال تغييب ثقافة التنوير المادية في جوهرها، ذلك التغييب الذي يهدف إلى إعلاء شأن العقلانية المثالية في مجابهة لاعقلانية "الدهماء" مع تفادي تخطي حدودها إلى العقلانية المادية التنويرية الثورية في جوهرها والمرتبطة مع الثورة القومية الديمقراطية. وهذا بالضبط هو مغزى طمس الفرق الجوهري بين مشروع ابن خلدون ومشروع ابن رشد. إن الرشدية هي وسيلة الجابري التي تضمن تمثل برجوازياتنا العربية التابعة بالغرب، مثلها الأعلى، بما لا يهدد الكيان الداخلي لهذه البرجوازيات الرثة. إنه يقدمها بوصفها وسيلة لتمثل الغرب من دون تمثل تراثه الثوري التنويري. وهي، على أية حال، قد تكون بالفعل ملائمة لوعي البرجوازية التابعة، على الأقل مؤقتاً، من حيث إنها تحوي من ارهاصات الفكر البرجوازي المتطور ومن عناصر الإقطاع الشرقي ما يهيئها للتعبير عن جانب من هذا الوعي المأزوم. أما الخلدونية، فأمرها آخر. فهي مادية ثورية في جوهرها، وذلك بفضل علميتها وقطعها الحاسم مع الفكر الإقطاعي في جميع جوانبه. فهي تتخطى كلياً الإطار الثلاثي (من بيان وعرفان وبرهان) الذي وصف الجابري الفكر العربي بدلالته.

إنَّ الجابري يدعو إلى الرشدية لأن ابن رشد قطع مع السينوية. فهو يقول في كتابه "نحن والتراث": "فلنأخذ منه (يعني ابن رشد) - إذا كان لابد من استعمال هذه الكلمة - هذه القطيعة ولنقطع بدورنا قطيعة تامة ونهائية مع الروح السينوية المشرقية ولنخضها معركة حاسمة ضدها". ونحن نجد في ذلك كله ذراً للرماد في العيون. فهو يختزل المشكلة إلى العرفان، إلى ابن سينا، إلى الإشراق والمؤثرات الفكرية الفارسية، وكأن مشكلة فكرنا هي بالفعل ابن سينا وما مثله من غنوصية وإشراقية. إنه بذلك يغيب النقطة الجوهرية في مأزقنا التاريخي، وهو فشل برجوازياتنا التابعة، على اختلاف أصنافها وفئاتها، في تحقيق أي من مهمات الثورة القومية الديموقراطية، وفي مقدمتها تحرير الفكر العربي من قيوده الإقطاعية وما قبل الإقطاعية وتحديثه بما يتناسب مع الثورة العلمية والمنهجية العلمية. هذا هو بيت القصيد والذي يغيبه الجابري بتجاهله القطع المعرفي الحاسم الذي أحرزه ابن خلدون مع جميع أشكال الفكر الميتافيزيقي ما قبل الرأسمالي، بما في ذلك البرهان الأرسطي الرشدي.

(28)

المغزى التاريخي للرشدية

من الواضح أن الجابري مأخوذ بالعقلانية المغربية التي مثلها ابن تومرت وابن حزم والشاطبي وابن رشد وابن خلدون. وهو يعتبرها الفرصة الضائعة في الحضارة العربية الإسلامية والتي كان من الممكن أن تخلق الأرضية الفكرية لانطلاقة عربية شبيهة بالانطلاقة الأوروبية الحديثة، وكأن المجتمعات عقول تحكمها آليات قياس معينة. ويثمن الجابري العقلانية المغربية بصفة خاصة لأنه يرى أنها قطعت معرفياً مع فكر المشرق قطعاً حاسماً؛ لا مع الفقه المشرقي ولا مع العرفان المشرقي فحسب، وإنما مع الفلسفة المشرقية أيضاً. فهي لم تقطع في نظره مع الأشاعرة والغزالي فحسب، وإنما قطعت أيضاً مع الفارابي وابن سينا ، مفخرتي الفلسفة المشرقية.

وبصورة خاصة، فإنه يعزو الأهمية الفكرية والتاريخية للرشدية في أنها قطعت معرفياً مع السينوية المشبعة بالروح العرفاني الظلامي، فحررت

الدين والفلسفة كليهما من طغيان ما يسميه الجابري "العقل المستقيل"، وحمتهما من طغيان أحدهما على الآخر، وأفلحت في الالتزام بالمعقول الديني والمعقول العقلي (البرهان العقلي الأرسطي) في آن واحد. لذلك نراه يدعو عرب اليوم إلى الأخذ بالرشدية واعتمادها أساساً في تدشين عصر تدوين جديد. إذ يقول في كتابه "نحن والتراث": "إن ما جعل الرشدية تدخل التاريخ في نظرنا هو قطيعتها مع السينوية في صورتها التي اختارها لها ابن سينا بفلسفته المشرقية والتي تبناها الغزالي في شكل، والسهروردي الحلبي في شكل آخر... لقد قطع ابن رشد مع السينوية، فلنأخذ منه هذه القطيعة ولنقطع بدورنا قطيعة تامة ونهائية مع الروح السينوية المشرقية ولنخضها معركة حاسمة ضدها".

وهو يدعو إلى الرشدية أيضاً لأنه يرى أنها لم تكتف بالقطع مع الروح السينوية الغنوضية وحدها، وإنما قطعت أيضاً مع الطريقة التي عالج فيها الكلاميون والفلاسفة العلاقة بين الدين والفلسفة. فقد رفض ابن رشد طريقة المتكلمين في التوفيق بين العقل والنقل ورفض طريقة الفلاسفة الهادفة إلى دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين.

وهو يدعو إلى الأخذ بالرشدية لأن "البديل الذي قدمه ابن رشد في هذا المجال، مجال العلاقة بين الدين والفلسفة، يقبل أن نوظفه لبناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر بشكل يحقق لنا ما ننشده من أصالة ومعاصرة"، ويدعونا إلى "التعامل مع تراثنا على أساس فهمه من داخله، ومع الفكر العالمي المعاصر على نفس الأساس أيضاً، فنبني لأنفسنا فهماً علمياً موضوعياً للجانبين معاً يساعدنا على الربط بينهما في اتجاه تحديث أصالتنا وتأصيل حداثتنا". إن الجابري يرى "أن الروح الرشدية يقبلها

عصرنا، لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي"، وأن "تبني الرشدية يعني القطيعة مع الروح السينوية المشرقية الغنوصية الظلامية".

ويوحي الجابري في هذا المقام أن سبباً رئيسياً لتراجع الحضارة العربية فيما كان نجم أوروبا الحضاري آخذاً بالصعود هو نبذ العرب للروح الرشدي ومحو أثره بينهم واجتثاث جذوره من تربة حضارتهم، في الوقت الذي رحب به الأوروبيون وتلقفوه وزرعوه في تربتهم الحضارية. ولكن هل رحب أوروبيو العصور الوسطى بالفعل بالرشدية وزرعوها في تربتهم الحضارية؟

مما لاشك فيه أن الرشدية حوربت بضراوة من قبل معاصري ابن رشد ومن تلاهم في الحضارة العربية الإسلامية. ولكن لئن حوربت الرشدية من قبل الفقهاء المتزمتين في حضارتنا، فقد حوربت بالضراوة ذاتها من قبل السلطة الدينية الأوروبية المتنفذة آنذاك ومن قبل لاهوتييها ومثقفيها، وعلى رأسهم فيلسوف وقديس تفخر به أوروبا حتى اليوم، هو توما الأكويني، الذي خصص جزءاً كبيراً من كتاباته للرد على الرشدية ودحض مقولاتها. وقد بلغت معارضة السلطة الدينية الأوروبية للرشدية حداً أن أصدرت مرسوماً كنسياً عام 1270 يدين الرشدية ويحرم تداول أفكارها والدفاع عنها. إذاً، فقد حوربت الرشدية من قبل الفقهاء المتزمتين في حضارتنا ونظرائهم المتزمتين في أوروبا في الآن ذاته وبالضراوة ذاتها. وهذا دليل على أن المسألة ليست مسألة نبذ العقل العربي للعقلانية الرشدية وتلقف العقل الأوروبي إياها لكون الأول عقلاً فقهياً (بيانياً) أخلاقياً في جوهره وكون الثاني عقلاً برهانياً معرفياً في جوهره، كما يوحي الجابري. ذلك أن الرشدية رفضت من الطرفين على أساس نزعاتها المادية العقلانية الواضحة (أزلية

العالم، عدم خلود الروح، وما إلى ذلك). أجل، لقد رفضت من الطرفين لأنها مثلت انحرافاً واضحاً عن التيار الرئيسي في الآيديولوجيا اللاهوتية القروسطية. إذ كان الطرفان (الفقهاء واللاهوتيون) يمثلان الرؤية ذاتها ووجهين مختلفين للعملية ذاتها برغم تعارضهما الظاهري. فليس صحيحاً إذاً أن العقل العربي نبذ الرشدية في الوقت الذي رحب العقل الأوروبي بها. فالمسألة ليست مسألة عقول وصراع عقول، وإنما هي مسألة صراعات اجتماعية بين الفئات وطبقات متنوعة في كل من البيئتين الحضاريتين المعنيتين. لقد رفضت السلطة الفكرية الأوروبية المتنفذة الرشدية مثلما رفضتها السلطة الفكرية العربية المتنفذة آنذاك لتشابه السلطتين. ولم يقبلها في أوروبا سوى نفر من المفكرين الأوروبيين، كان في مقدمتهم سيغر دي برابان الذي اضطهد وحوكم ثم اغتيل. فالفرق الوحيد بين الحالتين هو أن الرشدية في حضارتنا كانت تعبيراً عن طبقة آخذة في الأفول بعد أن سدت في وجهها إمكانات النمو، في حين أنها مثلت في أوروبا ارهاصاً لطبقة صاعدة بزخم دافق في مجابهة النظام الإقطاعي برمته. هذا هو الفرق الحقيقي بين الحالتين. فالعلة لا تكمن في عقل عربي موهوم نبذ الخيار العقلاني الذي كان من الممكن أن يحقق توازناً بينه وبين العقل الأوروبي الناهض، وإنما تكمن في أن الصراع الاجتماعي في الوطن العربي آنذاك (القرن الرابع عشر الميلادي) حسم لصالح قوى الاستبداد الإقطاعي، في حين أنه في أوروبا بدأ يحسم لصالح القوى البرجوازية الصاعدة.

وفي ضوء ذلك كله، فإنه يمكن القول إن الرشدية مثلت ارهاصاً مهماً للثورة البرجوازية في العالم القروسطي، وإنها شكلت خطوة تقدمية مهمة على طريق تخطي الإقطاع ومؤسساته، سواء في أشكالها العربية أو

أشكالها الأوروبية. لكنها بالتأكيد لم تشكل قطعاً حاسماً مع الفكر القروسطي، وإنما ظلت تدور في فلك هذا الفكر، وإن كانت قد ساهمت في إنضاج تناقضاته. وهذه هي النقطة الجوهرية التي يغفلها الجابري في دعوته إلى تبني الروح الرشدية. فلئن قطعت الرشدية مع السينوية والغنوصية، فإنها لم تقطع مع الأرسطية، التي كانت تشكل الأرضية الفلسفية الصلبة للفكر القروسطي ما قبل الرأسمالي، وإنما سعت إلى تعزيز الأرسطية ودعت إلى العودة إلى الأصول الأرسطية وتأسيس الفكر والمواقف عليها. وكما أسلفنا، فإن الذي قطع فعلاً في حضارتنا مع الفكر القروسطي برمته، بما في ذلك البرهان الأرسطي، هو ابن خلدون، وذلك في ميدان التاريخ والاجتماع. وهو القطع الذي عاد وكرره في ميدان الطبيعة بصورة أعمق وأكثر تفصيلاً العالم الإيطالي غاليليو غاليلي، وذلك بعد ابن خلدون بنحو قرنين ونصف من الزمان.

وهنا قد يقول قائل: إن القطع الذي تتكلم عنه هو قطع علمي، قطع في ميدان العلوم. فما شأن الفلسفة به؟

بيد أن المتتبع لتاريخ المعرفة وتطورها يدرك جيداً أنه ليس هناك إمكانية لقطع معرفي في أي ميدان علمي من دون توجيه نقد فلسفي فعال إلى الآيديولوجيات السائدة والمعوقة لعملية البحث العلمي وممارسة المنهجية العلمية. وهذا ما نجده بوضوح في مقدمة ابن خلدون وحوارات غاليليو وبحوث كارل ماركس. إن القطع المعرفي (الثورة العلمية) تأتي إذاً كنتيجة لمثل هذا النقد الفلسفي في الميدان المعني. وهذا النقد بدوره يؤدي في ما بعد، وبعد ترسخ العلم الوليد، إلى قطع فلسفي، إلى نشوء أسلوب جديد في ممارسة الفلسفة وإلى منظومة جديدة من المفهومات الفلسفية. لذلك،

فإن النقد الفلسفي المكثف حاسم في عملية نشوء العلوم، كما إن نشوء العلوم حاسم في تجديد الفلسفة ومنظوماتها المفاهيمية وأنساق تطورها، لأنه يشكل أساساً للفلسفات الجديدة. وعليه، فإن المطلوب ليس إحياء الروح الرشدي في ثقافتنا المعاصرة، وإنما إحياء الروح الخلدوني فيها، بمعنى تنظير ما أنجزه ابن خلدون في ميدان التاريخ والاجتماع وبناء أسلوب جديد في ممارسة الفكر عليه ونقد الفكر السائد على أساسه، من دون إغفال التطورات اللاحقة في الفكر والمعرفة والتي حدثت في الحضارة الأوروبية الحديثة. وهذا ما بدأه بالفعل المرحوم مهدي عامل في كتابه العظيم "في علمية الفكر الخلدوني".

ولعله من المفيد في هذا المقام أن نتناول بإيجاز الدور الجوهري الذي أداه نشوء العلم الحديث في نشوء الفلسفة الحديثة وتطورها، والانقلاب الكبير الذي أحدثه في البنية المفاهيمية للفلسفة . وسنقوم بهذه المهمة لاحقاً ارتكازاً إلى أطروحة صادق جلال العظم في هذا المجال والواردة في كتابه العظيم "دفاعاً عن المادية والتاريخ".

(29)

الجابري ومحنة البرجوازية العربية

إذا أردنا تلخيص مشروع محمد عابد الجابري بعبارة واحدة ، فإننا نقول إنه يربط تقدم الأمة العربية بقدرتها على تأسيس البيان على البرهان. إنه غير معني بالدعوة إلى مساهمة الأمة العربية في بناء البرهان وتطويره. وهو ليس معنياً بكسر البنى الاجتماعية العربية المعيقة لمثل هذه المساهمة ولجعل البرهان المتطور محور الحياة العربية. كل ذلك لا يعنيه بحق. إن ما يعنيه حقاً هو تأسيس البيان على البرهان. ولما كان البرهان متطوراً، فإن التقدم العربي لا يتعدى في منظوره مواكبة تطور البرهان وإعادة إنتاج البيان بآخر صيغة من البرهان بوصفه أداة (بالمعنى الذي نظر به ابن رشد إلى البرهان الأرسطي في "فصل المقال").

علام ينطوي ذلك؟

إنه ينطوي على الرأي بأن هناك عقلاً عربياً جوهره البيان؛ بأن العقل

العربي أخلاقي الجوهر، كما عبر عنه الجابري في الجزء الأول من كتابه "تكوين العقل العربي". وهو ينطوي على الرأي بأن هناك عقلاً إغريقياً أوروبياً جوهره البرهان؛ بأن العقل الأوروبي معرفي الجوهر، كما عبر عنه في الجزء ذاته من الكتاب المذكور؛ وكأن البرهان هو من اختصاص الأوروبيين بالطبيعة. وهذا يدفعنا إلى أن نستعيد ما قاله الجابري بصدد العقلين العربي والأوروبي في الجزء الموسوم بـ "مقاربات أولية" في كتاب "تكوين العقل العربي". فهو يوحي هناك بأن العقل الأوروبي يتطور بإعادة إنتاج جوهره البرهاني بما يتناسب مع تطور العلم. أو قل إنه ينتج تجلياته والصور التي تعبر عن جوهره ويجددها وفق ما يقتضيه تطور العلم وارتقاؤه. الجوهر هنا واحد، أما الصورة (المظهر) فهي في تجدد دائم ومستمر على أساس التجدد الدائم والمستمر للعلم.وعليه، فإن البرهان الهيراقليطي والبرهان الأفلاطوني والآخر الأرسطي والديكارتي والكانطي هي في الجوهر برهان واحد يتحدد به العقل الأوروبي. إنه ماهية ثقافية تتمظهر في عدة صور عبر الحقب المختلفة، لكنها تبقى هي هي سواء أكنا نتحدث عن ثقافة الإغريق أم ثقافة العصور الوسطى اللاتينية أم ثقافة الحقبة الحديثة الرأسمالية. إنه برهان واحد، لا فرق جوهرياً بين أفلاطون وأرسطو من جهة وبين غاليليو وديكارت وهوبز من جهة أخرى. أما العقل العربي، فهو بياني أخلاقي في جوهره، ولا معنى لتطوره وتقدمه إلا بالعلاقة مع البرهان الأوروبي. إنه لا يتطور بذاته لأنه عقل تفسيري بياني في أساسه، لكنه يتطور بغيره؛ أو هو، بالأحرى، يقولب ذاته ويجددها ويعيد إنتاجها بغيره. إنه ينسج صوره (مظاهره) بما ينسجم وتطور العقل الأوروبي. إنه تابع في جوهره، يضمر ويتصلب ما لم تمسه نار العقل الأوروبي المقدسة. أما أن يحطم العرب معوقات مساهمتهم في إنتاج البرهان

وجعله محور حياتهم، فهو خارج فضاء فكر الجابري، لأن فيه تعارضاً جوهرياً مع طبائع الأمور وفيه تفكيكاً للهوية الثقافية العربية وإذابة لها في الهوية الثقافية الأوروبية، وكأن صنع البرهان حكر على الأوروبيين وحدهم. إنه محكوم على العرب، بحكم عقلهم الثقافي، أن يظلوا يدورون في فلك البيان في دورة واحدة يتغير شكلها من دون أن يتغير جوهرها المتمثل في كونها دورة حول البيان. هذا قدر لابد منه، ومن ثم فهو ليس محل نقاش أو شك. إنه ثابت من ثوابت الوجود العربي لا فائدة ترجى من تحديه أو محاولة تغييره. فالتقدم العربي لا يتعدى كونه استيعاب آخر تقليعة برهانية أوروبية وإعادة صوغ البيان العربي على أساسها.

إنه تصور استهلاكي تبعي حتى النخاع. فلا يتعدى هذا المشروع كونه أحبولة لتأبيد الوضع الراهن للأمة العربية، وضع التبعية البنيوية للمراكز الإمبريالية الكبرى، بإسقاط هذا الوضع على الماضي وثقافة الماضي من جهة وعزل عناصر الماضي عن محيطها التاريخي وإسقاطها على الحاضر من جهة أخرى. إن الجابري يوحي بأن لنا جوهر ا الأزلي الأبدي (البياني) الذي لا تدب فيه الحياة إلا بالبرهان الأوروبي، والذي ينحط إلى الدرك الأسفل إذا اقترن بالعرفان الشرقي الشعبوي. لذلك نراه يقول في كتابه "بنية العقل العربي" : "نعم يمكن أن نختلف مع ابن حزم أو ابن رشد أو الشاطبي أو ابن خلدون حول ما يقررونه من وجهات نظر في هذه المسألة أو تلك، فهذا لا يهمنا نحن هنا بالذات، إن ما يهمنا هو طريقة التفكير والمفاهيم الموظفة وكيفية توظيفها. وفي هذا المجال، وضمن هذا الإطار لا نملك إلا أن نصدع بالحقيقة التالية، وهي أن ما ننشده اليوم من تحديث للعقل العربي وتجديد للفكر الإسلامي يتوقف ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية

والمنهجية المعاصرة، مكتسبات القرن العشرين وما قبله وما بعده، بل أيضاً ولربما بالدرجة الأولى يتوقف على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون، هذه النزوعات العقلية التي لا بد منها إذا أردنا أن نعيد ترتيب علاقتنا بتراثنا بصورة تمكننا من الانتظام فيه انتظاماً يفتح المجال للإبداع، إبداع العقل العربي داخل الثقافة التي يتكون فيها. إنه بدون التعامل النقدي العقلاني مع تراثنا لن نتمكن قط من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات فكرنا العربي المعاصر، القطاع الذي ينعت بالأصولي حيناً وبالسلفي حيناً آخر، كما إنه بدون هذه الممارسة العقلانية على معطيات تراثنا لن يكون في إمكاننا قط تأصيل العطاءات الفكرية التي يقدمها، أو بالإمكان أن يقدمها قطاع آخر من فكرنا العربي المعاصر القطاع الذي يدعو إلى الحداثة والتجديد. إنه باستعادة العقلانية النقدية التي دشنت خطاباً جديداً في الأندلس والمغرب مع ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون، وبها وحدها، يمكن إعادة بنية العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة".

لاحظ أن الجابري هنا لا يربط مسألة تحديث العقل العربي مع قدرتنا على إزالة معوقات الإنتاج المادي والذهني في المجتمع العربي، وإنما يكتفي بربطها مع "مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة" ومع مدى قدرتنا على استعادة العقلانية الأندلسية والمغربية القديمة. إنها مسألة استيعاب واستهلاك في نظره، وليست مسألة تحطيم وإنتاج. ولكن، أليست هذه الرؤية تكريساً وتأبيداً فاضحين لآيديولوجية البرجوازية العربية التابعة التي تقتات على علاقات التبعية التي تربطنا مع الغرب وتوجد على

أساسها؟! ألا يوفر لها الجابري مخرجاً (وهمياً بالطبع) من مأزقها التاريخي يؤكد لها خصوصيتها (هويتها) وتبعيتها البنيوية في آن واحد؟ ألا يزودها بمسوغ تاريخي من الماضي التليد لوضعها المتخلف التبعي؟! ألا يسوغ لها استهلاكها منتجات الغرب ومحاولتها الكاريكاتيرية محاكاة الغرب بمسوغات تراثية تكسبها نوعاً من المشروعية والهيبة في نظر الجماهير الشعبية؟ ألا يسوغ لها الدور الكمبرادوري الذي تؤديه في المجتمع العربي ويقدم تأويلاً للتراث يجعله لا يقف عائقاً أمام أداء هذا الدور؟

لاحظ أيضاً أن الجابري ليس معنياً بفتح المجال للإبداع العربي في محيطه العالمي، وإنما يكتفي بإعادة "ترتيب علاقتنا بتراثنا بصورة تمكننا من الانتظام فيه انتظاماً يفتح المجال للإبداع، إبداع العقل العربي داخل الثقافة التي يتكون فيها". إن الجابري يفترض هنا أن الثقافة القومية فضاء مغلق معزول من حيث الجوهر عن محيطه الاجتماعي وعن الثقافات الأخرى، وأنه لا يحتك بمحيطه المادي وبالثقافات الأخرى إلا عرضياً وسطحياً. أما الإنتاج الثقافي العربي، فلا يمكن أن يتم إلا ضمن دائرة هذا الجوهر المغلق. وعلى هذا الأساس، فإنه يدعونا إلى العودة إلى الرشدية وتكملة المسيرة التي توقفت في الماضي عند ابن رشد.

بيد أن هذا النقد الذي وجهناه إلى مشروع الجابري لا يكتمل ولا يتضح إلا إذا قرناه بنقد مكثف لتصور الجابري للبرهان، وهو ما ننوي عمله استناداً إلى أطروحة صادق جلال العظم في كتابه العظيم "دفاعاً عن المادية والتاريخ" حول الفلسفة وتاريخها.

(30)

دفاعاً عن المادية والتاريخ

صدرت عام 1990 الطبعة الأولى من كتاب فلسفي يعده كاتب هذه السطور حدثاً من أهم أحداث تاريخ الفكر الفلسفي الحديث في الوطن العربي، وهو كتاب "دفاعاً عن المادية والتاريخ" للمفكر السوري الفذ صادق جلال العظم. وهو يتميز بالفعل عن غيره من الكتب الفلسفية بتماسك رؤيته وشمول عرضه ووضوح شرحه وعمق طرحه، لا على الصعيد العربي فحسب، وإنما على الصعيد العالمي أيضاً. ولعله أهم كتاب صدر باللغة العربية في القرن العشرين يتناول فلسفة الحقبة الحديثة من موقع نقدي متقدم.

ولا يعنينا هنا هذا الكتاب المهم في حد ذاته بقدر ما تعنينا الطريقة التي تناول بها صادق جلال العظم نشوء فلسفة الحقبة الحديثة وعلاقته مع نشوء العلم والقطيعة التي حققتها هذه الفلسفة مع الخطاب الأرسطي برمته وفي جميع أشكاله (العربية والسكولائية). فهذه الطريقة تعزز ما قلناه

سابقاً من أن القطع مع البيان والعرفان لم يكن كافياً، وإنما كان هناك حاجة إلى القطع مع البرهان الأرسطي الذي ينتمي في جوهره إلى الحقب ما قبل الرأسمالية، ومن ثم في النهاية إلى المنظومة الفكرية ذاتها التي ينتمي إليها البيان والعرفان، وذلك بعكس ما يصرح به الجابري في "بنية العقل العربي"، حيث يقول: "أما بالنسبة للبرهان، فالأمر يختلف تماماً. فمن جهة أولى يتعلق الأمر بمنهج في التفكير وبتصور للعالم يختلفان تماماً عن المنهج والتصور اللذين تم ارساؤهما في الثقافة العربية الإسلامية بمعطياتها الخاصة: اللغة والدين". ولقد ذهبنا في الفصول السابقة إلى أن الرشدية لم تفلح في القطع مع البرهان الأرسطي، برغم ما حققته من تقدم ضمن إطار الفكر القروسطي، ومن ثم فهي تظل محددة النفع بوصفها حافزاً تراثياً للتقدم في الوطن العربي في العصر الحديث، وذهبنا إلى أن الذي مثل قطيعة فعلية في تراثنا مع منظومة الفكر القروسطي، بما في ذلك البرهان الأرسطي، هو الخلدونية، وذلك على صعيد الاجتماع والتاريخ، ومن ثم أن الخلدونية هي الحافز التراثي المطلوب لتحرير الفكر العربي من تخلفه وتبعيته.

والنقطة الجوهرية هنا هي أن نشوء العلم، والذي يتم تلبية لحاجات تاريخية لقوى الصاعدة، يستلزم البدء بقطيعة فلسفية، وأن الأخيرة لا تتم إلا بعد أن يستكمل العلم نشوءه وتخثره في جماعات ومؤسسات معنية مرتبطة بالقاعدة الإنتاجية. وهذا بالضبط ما تم في أوروبا في القرن السابع عشر، عصر الثورة العلمية الكبرى، عصر غاليليو وكپلر وديكارت وهوبز ونيوتن. ففي ذلك القرن بالذات، استكملت الفلسفة الأوروبية، بدعم من الثورة العلمية وعلى أساسها، قطيعتها مع الفكر القروسطي، بما في ذلك

البرهان الأرسطي والسكولائية. ونجد في هذا الصدد تعبيراً بليغاً ودقيقاً عن هذه القطيعة في كتاب "دفاعاً عن المادية والتاريخ"، حيث يقول صادق جلال العظم: "إذا حاولنا مراجعة أبرز المقولات وأهم التصورات التي سيطرت على الخطاب الفلسفي وتفسيره للعالم قبل المرحلة الحديثة نجد أنها تضم التالي: الماهية، الجوهر، العرض، المثل، الفيض، الغاية، الوجود بالقوة، الوجود بالفعل، الصورة، الهيولي، الله، التسيير، التخيير، إلخ. إذا انتقلنا إلى الفلسفة الحديثة فماذا نجد: تراجعاً بطيئاً ولكن متزايداً ومؤكداً لهذه المقولات والتصورات جميعاً لصالح صعود نوع مغاير منها أخذ يحتل مواقع السيطرة على الخطاب الفلسفي الحديث، مثلاً: المكان، الزمان، الجسم، الذرة، الحركة، العلة الفاعلة، الصفات الأولية، الصفات الثانوية، قوانين الطبيعة، الاستقراء إلخ. السؤال هو كيف نفسر هذا التبدل الجذري الذي طرأ على المقولات والتصورات المسيطرة على الخطاب الفلسفي؟ يبدو لي واضحا من معاينة سريعة للمقولات والتصورات الجديدة أنها مستمدة ومشتقة كلها من العلم الحديث وخطابه ونظرياته ومشكلاته. باختصار، فرضت الكوزمولوجيا العلمية الجديدة تدريجياً على الفلاسفة (والفلسفة) خطابها وتصوراتها ومقولاتها كما أملت عليهم طبيعة المشكلات والمسائل والأسئلة التي ينبغي عليهم تناولها ومعالجتها وحددت لهم نوع الحلول والأجوبة المقبولة التي يمكنهم تقديمها وطرحها دون الارتداد إلى الفكر الاسكولائي الوسيط".

نلاحظ أولاً أن المقولات والمفهومات التي يرى العظم أنها تشكل إشكالية (بالمعنى الألتوسيري) الفكر القروسطي هي مفهومات ومقولات أرسطية وأفلاطونية في جوهرها، وأن مفهومات الإشكالية الجديدة التي

تبلورت في القرن السابع عشر هي مفهومات غاليلية ونيوتونية في جوهرها. من ثم، فإن الثورة الفلسفية التي واكبت الثورة العلمية كانت في الواقع ثورة على البرهان الإغريقي، ونجد ارهاصاتها، بل ونجدها هي ذاتها ولكن بصورتها العملية الكامنة، في مقدمة ابن خلدون. وهذا الانقلاب الجذري هو بالضبط ما يغفله الجابري في كلامه المثالي عن العقل الأوروبي، حيث إنه يعتبر الاختلاف بين الإشكالية الإغريقية والإشكالية الأوروبية القروسطية وإشكالية القرن السابع عشر الأوروبية مجرد اختلاف عرضي لا يمس الجوهر البرهاني للعقل الأوروبي، كما إنه يعتبر درجة التجانس بين البرهان الإغريقي والقروسطي وبين البرهان الغاليلي البيكوني أعلى بكثير من درجة التجانس بين البيان والعرفان من جهة وبين البرهان الأرسطي من جهة أخرى.

بيد أن صادق جلال العظم لا يكتفي ببيان مظاهر القطيعة بين الإشكالية الحديثة والإشكالية القروسطية ولا بإقرار حقيقة هذه القطيعة، وإنما يشير إلى أساسها التاريخي والاجتماعي وجذورها الطبقية العميقة الغور في تربة الحضارة الأوروبية الحديثة. فالقوى الاجتماعية الصاعدة المسؤولة عن توفير شروط نشوء العلم هي نفسها المسؤولة عن صنع الثورة الفلسفية المذكورة. فكما يقول صادق جلال العظم، فإنه "يبقى صحيحاً أن البرجوازية الثورية التي جابهت الوحي بالعقل، واللاهوت بالميكانيك، والآخرة بالطبيعة، والتعمية الاسكولائية بالوضوح العلمي، والقياس الأرسطي - التومائي بالاستقراء البيكوني، هي ذاتها البرجوازية التي جابهت التيوقراطية بالعلمانية، والحقوق الإلهية بالعقد الاجتماعي، والامتيازات الأرستقراطية بالحقوق الطبيعية، وتراتيبة الحسب والنسب واللقب بالمساواة الحقوقية بين

البشر، والاستبداد الغربي بالليبرالية، والتبعية الإقطاعية بالحرية الفردية".

إنها حركة واحدة تبدت في عدة مظاهر. إنها روح وثابة تحدت القديم وأحدثت قطيعة معه على كل صعيد، مستمدة أسلحتها من العلم وعقلانيته في مجابهة الإقطاع ومؤسساته.

لاحظ كيف أن صادق جلال العظم يضع الاستقراء البيكوني في مجابهة القياس (البرهان) الأرسطي - التومائي، مثلما يضع الوضوح العلمي في مجابهة التعمية الاسكولائية، بعكس ما يفعله الجابري الذي يضع البرهان الأرسطي والاسكولائية الرشدية في مجابهة العرفان المشرقي (وضمنا في مجابهة البيان السني) ويغيب الفرق الجوهري بين القياس الأرسطي - التومائي والاستقراء البيكوني الغاليلي.

هذا من حيث الانقلاب الجذري الذي أصاب المنهج. وبطبيعة الحال، فقد انعكس ذلك كله على الرؤية الفلسفية، بالنظر إلى الوشائج العضوية بين المنهج والرؤية. فالبرهان الأرسطي لا يمكن فصله عن الرؤية الفلسفية الأرسطية، بما في ذلك الجانب منها المتعلق بالطبيعة. وعليه، فإن النقد الذي وجهه بيكون وغاليليو صوب البرهان الأرسطي في ميدان الطبيعة قوض في النهاية أركان الرؤية الأرسطية برمتها، وأقام على أنقاضها رؤية فلسفية جديدة. ويرى صادق جلال العظم أن قلب هذه الرؤية الفلسفية الجديدة تمثل في المادية الميكانيكية (بصورتيها الديكارتية والذرية). فهذه الفلسفة شكلت محور النشاط الفلسفي منذ القرن السابع عشر وحتى نهاية القرن التاسع عشر، لكونها شكلت الأساس الفلسفي الأنطولوجي العفوي لعلم الطبيعة الغاليلي النيوتوني. وهذا لا يعني بالطبع أن الفلسفات التي نشأت في تلك الفترة لم تكن سوى صور مختلفة للمادية الميكانيكية. كلا! إن ما يعنيه ذلك هو أن الذي وحد بين هذه الفلسفات المتباينة هو كونها ردود فعل

متباينة من قبل فئات اجتماعية متباينة للعلم وفلسفته المتمثلة في المادية الميكانيكية. فهناك من سعى إلى بلورة المادية الميكانيكية بأقصى ما استطاعه من دقة وشمول، كالفيلسوف البريطاني توماس هوبز مثلاً، الذي حاول تأسيس الأخلاق والسياسة على قاعدة الذرات الغاليلية. وهناك من حاول التشبث حتى الرمق الأخير بالرؤية الفلسفية القديمة، مثل جل أساتذة الجامعات المتنفذين في الجامعات الأوروبية. وهناك من أصابه اليأس من المعرفة مثل مونتين ومن دفعه هذا اليأس إلى اللاعقلانية اللاهوتية مثل شارون وباسكال. وهناك من طور عقلانية مثالية جديدة في مجابهة المادية الميكانيكية واستعمل لهذا الغرض أسلحة الخصم وطرائقه وأساليبه، مثل لايبنتز. وأخيراً وليس آخراً، فهناك من حاول التوفيق بين عالمي الروح والمادة بوضعه حدوداً مادية صارمة لمجال فعل المادية الميكانيكية، مثل أبي الفلسفة الحديثة رينيه ديكارت. المادية الميكانيكية إذاً هي محور الفلسفة الأوروبية الحديثة مثلما كانت الأرسطية محور الفلسفة العربية الإسلامية والسكولائية المسيحية. وبعبارة أخرى، فالفلسفة الأوروبية الحديثة هي في جوهرها محاولات متعددة لتنظير الكامن الفلسفي في الظاهر العلمي والتعامل معه. وهي في جلها محاولات واعية في هذا الصدد. ونشير هنا إلى العلاقة الواعية القوية التي كانت تربط هوبز مع غاليليو، ولوك مع نيوتن، وكانط مع النيوتونية في شكلها اللابلاسي، وماركس مع داروين. وعلى هذا الأساس نقول إنه كان من الممكن بناء فلسفة مادية عقلانية جديدة في حضارتنا على قاعدة الثورة العلمية التي أحدثها ابن خلدون في مجالي التاريخ والاجتماع لو تسنى لهذه الثورة أن تتجذر في تربة حضارتنا وتتحول إلى تيار اجتماعي مؤسساتي جارف. ومن ذلك تنبع دعوتنا إلى تبني الخلدونية بديلاً عن الرشدية التي يدعو إليها محمد عابد الجابري.

(31)

جدل العقل العربي

من فضائل الجابري أنه لا يدرس الثقافة العربية الإسلامية بوصفها كومة من الفروع المستقلة عن بعضها، ولا بوصفها ثلة من النجوم الفردية اللامعة التي لا يجمعها سوى لغة واحدة وعقيدة واحدة، وإنما يدرسها بوصفها عضوية فكرية متماسكة وبنية متشعبة لها أسسها ومقوماتها الشعورية واللاشعورية ولها أدواتها وطرائقها ومحاورها وصروحها المترابطة في منظومة فكرية واحدة موحدة. فهو يموضع منجزات عمالقة الحضارة العربية الإسلامية في فضاء ثقافي ذي خصوصية معرفية معينة يكسب هذه المنجزات أهميتها التاريخية ويوفر روابط معرفية موضوعية في ما بينها.

ولكن من مثالبه أنه يعزل هذا الفضاء الثقافي من حيث الجوهر عن الأرضية المادية التاريخية التي أفرزته في سياق تطورها، ولا يقيم بينه وبين هذه الأرضية سوى مجموعة من العلاقات الإمبريقية العرضية التي لا تمس الجوهر، ولا تتعدى في فعلها الحث والاستفزاز. فهذا الفضاء هو في أساسه

فضاء مغلق قائم في ذاته يتطور بفعل تناقضاته الفكرية الداخلية وحدها وبفعل تلاطم عناصره الداخلية وتصادمها وتداخلها معاً. إن له تاريخه وجدله الخاصين، تماماً كما هو الحال مع روح العالم لدى هيغل، سوى أن الأخير كوني شمولي يقوده جدله باستمرار على درب التقدم المطرد نحو المطلق، فيما إن الأول قومي محدود يقوده جدله نحو الجمود والانحطاط والتخلف فالأفول، كما هو الحال مع الروح الحضاري الذي وصفه "شبنغلر" في كتابه "أفول الغرب". إنها مثالية متشائمة ملفعة بأوشحة الواقعية والمادية لكي تخفي عوراتها المثالية الفاضحة وتكسب ذاتها هيبة العلم وسمعته الزكية. وموضوعها عقل ثقافي مأزوم منذ نشأته (في عصر التدوين) في ذاته وبذاته، تقوده أزمته الوجودية حتماً نحو جموده وانحطاطه وتخلفه، ما لم يخف إلى إنقاذه العقل الأوروبي ببرهانه وعقلانيته البرهانية، أي ما لم يخف نفر من المثقفين العرب إلى نجدته بحقنه بالبرهان الأوروبي المتجدد أبداً بتجدد العلم. هذا ما حاوله النفر الأندلسي المغربي المتمثل في ابن تومرت وابن حزم الظاهري وابن باجة وابن طفيل وابن رشد والشاطبي وابن خلدون وابن مضاء القرطبي وابن بصال والبطروجي. لكن الجرعة البرهانية التي حقنوا بها العقل العربي كانت أضعف من أن توقف التدهور الذي دب فيه، فلفظها العقل العربي خارجاً ليتلقفها العقل الأوروبي بشغف، فمضى الأول في طريقه المحتوم نحو الهاوية فيما انطلق الثاني في طريقه المحتوم نحو القمة. ولكن ها قد لاحت الفرصة من جديد في عصرنا الحاضر لإعادة إحياء العقل العربي بحقنه بعد نقده بآخر صرعة برهانية تأتينا من أوروبا.

ولنستعرض هذه المسيرة "الشبنغلرية" ببعض التفصيل.

يقول الجابري في خاتمة كتابه "بنية العقل العربي": "لقد نظرنا إلى الثقافة

العربية الإسلامية ككل، وميزنا فيها بين ثلاثة قطاعات يشكل كل منها حقلاً معرفياً متميزاً أعني عالماً من التصورات والمعارف يكفي نفسه بنفسه، أو على الأقل يقدم نفسه كذلك، ويدخل في علاقة منافسة وصدام مع عوالم معرفية أخرى...".

ثم يقول: "اخترنا أن نسمي كل واحد من الحقول المعرفية الثلاثة، وكذا النظام المعرفي الخاص به، باسم الفعل المعرفي الذي يؤسس عملية المعرفة داخله: البيان، العرفان، البرهان".

ويشكل كل من هذه النظم المعرفية الثلاثة بنية واحدة موحدة مترابطة ومستقلة. ومع ذلك، فإن هناك علاقات تناظر بين هذه النظم، بمعنى أن العناصر المؤسسة لكل منها تناظر العناصر المؤسسة للنظامين الآخرين. ويقول الجابري في هذا الصدد: "وقد عمدنا إلى صياغة هذه العناصر على صورة أزواج من المفاهيم تؤسس المنهج والرؤية داخل كل نظام، فكانت النتيجة مجموعات من الأزواج الإيبستيمولوجية تشكل كل مجموعة منها بنية معرفية خاصة ويدخل كل زوج من كل مجموعة في علاقة تكافؤ وموازنة مع زوج مماثل في المجموعتين الأخريين".

أما البيان فهو عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم العربية الإسلامية الخالصة، علوم اللغة وعلوم الدين. فموضوعه ومحور اهتمامه هو أساساً الخطاب المبين، الخطاب القرآني. وهدفه وضع القواعد والقوانين لتفسير الخطاب القرآني، واستنباط الأحكام والشرائع منه، واقتراح مقدمات عقلية لتأسيس مضمونه تأسيساً عقلياً. وللحقل المعرفي البياني محدداته وافتراضاته وسلطاته اللاشعورية التي تشكل في مجموعها العقل البياني العربي، وهو

محور العقل العربي ولبه. ويرتكز العقل البياني إلى ثلاثة أزواج معرفية رئيسية هي: اللفظ/ المعنى، الأصل/ الفرع، الجوهر/ العرض.

أما العرفان، فإن موضوعه ومحور اهتمامه هو الله وعالم الغيب، وهدفه الوصول إلى وعي مباشر لهذا العالم، أي إلى الكشف والعيان. وهو، في نظر الجابري، عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلون بلون الدين الذي تقوم على هامشه لتقدم له ما يعتقد العرفانيون أنه الحقيقة الكامنة وراء ظاهر نصوصه. إنه طريقة أخرى تأويلية للتعامل مع النص المقدس توظف اللغة وتخدم السياسة. وهو يرتكز إلى زوجين معرفيين هما: الظاهر/ الباطن، الولاية/ النبوة، ويرى الجابري أنهما يناظران الأزواج الثلاثة التي يرتكز إليها النظام البياني.

وأخيراً وليس آخراً، فهناك البرهان، وهو استدلال استنتاجي قائم على المعرفة الفلسفية العلمية المنحدرة إلى الثقافة العربية عبر الترجمة، ترجمة كتب أرسطو خاصة. ويرى الجابري أن العقل البياني العربي في مرحلة صعوده استعان بالبرهان الإغريقي وطوعه في صراعه مع العرفان الذي كان يغزو الثقافة العربية من الداخل. وكان لابد من ترتيب العلاقة بين البيان والبرهان على صعيد المنهج (النحو والمنطق) ولابد من ترتيب العلاقة بينهما على صعيد الرؤية كذلك (علم الكلام والفلسفة). ويرى الجابري أن البرهان في شكله العربي الإسلامي ارتكز إلى زوجين معرفيين رئيسيين هما: الألفاظ/ المعقولات، الواجب/ الممكن، وهما يناظران الأزواج المعرفية البيانية الثلاثة المذكورة.

هذه هي النظم المعرفية الثلاثة التي شكلت في تفاعلها معاً بنية العقل

العربي. ويفرق الجابري بصورة أساسية بين مرحلة تكوين هذه النظم في الثقافة العربية الإسلامية وبين المرحلة التي تلت التكوين،والتي يسميها الجابري مرحلة التداخل التلفيقي. ففي مرحلة التكوين، كان التأثير المتبادل بين هذه النظم جزءاً من عملية التكوين ذاتها، بمعنى أنه كان يعزز كلا من هذه النظم ويدعمه ويرسخ وجوده. ولكن ما إن استنفدت عملية التكوين جميع الإمكانات الدينامية القادرة على التغطية على الأزمات أو على تأجيلها أو تحويلها حتى تغير الوضع رأساً على عقب: التأثير تحول إلى تفجير والاحتكاك إلى الاصطدام. فمع بداية القرن الخامس الهجري استفحلت الأزمة الداخلية للبيان ولم تجد نفعاً محاولات الإصلاح والترميم. وبصورة خاصة، فقد أخفقت محاولات القاضي عبر الجبار المعتزلي وأبي المعالي الجويني الأشعري، والتي كانت توفيقية في جوهرها، وسعت إلى سد هذه الثغرة أو تلك بنبذ هذه المعالجة أو تلك. ويرى الجابري أن الأمر كان يتطلب طرح مشكلة الأسس ومن ثم العمل على إعادة التأسيس، إعادة تأسيس البيان. ومن جهة أخرى، فقد شهد القرن الخامس الهجري عملية المصالحة بين البيان والعرفان، مع القشيري بخاصة، كما شهد عملية المصالحة الكبرى بين العرفان والبرهان على يدي الشيخ الرئيس ابن سينا. وقد جاء ذلك كله خاتمة للمرحلة الأولى، مرحلة تكوين العقل العربي، وأساساً للمرحلة الثانية، مرحلة التداخل التلفيقي، التي دشنها الإمام الغزالي. ويقول الجابري في هذا الصدد في كتابه "بنية العقل العربي": "ويأتي الغزالي ليتوج كل ذلك بعملية التفكيك التي مارسها، مما فسح المجال لذلك التداخل التلفيقي... الذي طبع، ويطبع، الثقافة العربية الإسلامية منذ القرن الخامس الهجري".

ويرى الجابري أن "طوال مرحلة التداخل التلفيقي هذه، التي ما زالت

آثارها قائمة إلى اليوم، ظلت نفس السلطات التي تحكم العقل العربي والفكر الإسلامي هي هي". ويرى أنه في حين أن العقل العربي في المرحلة الأولى، مرحلة التداخل التكويني، كانت تتجاذبه ثلاثة نظم معرفية يريد كل منها أن يستقل به، الأمر الذي أفسح له المجال ليمارس نوعاً من الفعالية داخل كل حقل على حدة، فإن المرحلة التالية، مرحلة التداخل التلفيقي، شهدت إزالة الحواجز بين النظم الثلاثة، بحيث "أصبح العقل العربي محكوماً بسلطات تلك النظم، ولكن لا بوصفها نظماً معرفية مستقلة، بل بوصفها نظماً مفككة تداخلت سلطاتها المعرفية وأصبحت تشكل ما يمكن أن يطلق عليه اسم البنية المحصلة وهي البنية التي تشكلت من تداخل الأزواج المعرفية التي كانت تقوم عليها تلك النظم. وقد سهل عملية التداخل هذه، بل عملية التحصيل، ذلك التكافؤ... الذي يقوم بين تلك الأزواج: بين اللفظ/ المعنى، والظاهر/ الباطن، والألفاظ/ المعقولات، وبين الأصل/ الفرع، والجوهر/ العرض، والولاية/ النبوة، والواجب/ الممكن".

هكذا يتكون العقل العربي ويتطور ويزدهر، ثم يفقد فاعليته ويصيبه الجمود والانحطاط وربما الأفول، في نظر الجابري. هكذا يحدد الجابري الخطوط العريضة لجدل العقل العربي.

(32)

السر الطبقي للعقل العربي

رأينا كيف قسّم الجابري زمن الثقافة العربية إلى مرحلتين: مرحلة تكوين العقل العربي، ومرحلة تفكيك العقل العربي والتداخل التلفيقي بين نظمه وعناصره المعرفية. ويرى الجابري أن ابن سينا هو الذي مهد السبيل أمام العقل العربي للدخول في المرحلة الثانية وذلك بتأسيسه البيان على العرفان، وأن الغزالي هو الذي قام بعملية التفكيك التي دشنت المرحلة الثانية، تلك المرحلة التي اكتملت مع الرازي ومازال مفعولها قائماً إلى اليوم.

لكن الجابري لا يرى فرقاً جوهرياً بين المرحلتين، مرحلة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية ومرحلة ركودها وجمودها وانحطاطها. فليست المرحلة الثانية سوى تكريس لأسس المرحلة الأولى، وليس ازدهار الأولى سوى إفراز عَرَضي للاستقلال النسبي الذي تمتع به في المرحلة الأولى كل من النظم المعرفية الثلاثة المكونة للعقل العربي. إذ يقول الجابري في "بنية العقل

العربي": "إن رياح التاريخ، تاريخ العلم وتاريخ التقدم، كانت قد تحولت إلى أوروبا، فبقي العقل العربي محكوماً بنفس السلطات التي أفرزتها عملية البناء الثقافي العام التي شهدها عصر التدوين والتي كرستها كبنية محصلة عملية التداخل التلفيقي التي دشنها الغزالي واكتملت مع الرازي ومازال مفعولها قائماً إلى اليوم".

إنها نظرة حتموية إلى التاريخ الثقافي ترى حتمية المرحلة اللاحقة مكتوبة في بنية المرحلة الأولى، وكأنه محكوم على الثقافة العربية أن تزدهر حيناً في تأزمها ثم تجمد وتنحط دهراً، تماماً بالروحية ذاتها التي فسر شبنغلر بها التاريخ وأوحى بها شوبنهاور وربما نيتشه.

بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك باعتباره البنية المحصلة هي الأصل، الجوهر (جوهر العقل العربي) الثاوي في الثقافة العربية في جميع مراحلها منذ عصر التدوين (عصر تكوين العقل العربي). فهذه البنية المحصلة من النظم المعرفية الثلاثة "كانت ثاوية وراء هذه النظم يوم كانت نظماً مستقلة متنافسة، تماماً مثلما ظلت تمارس فعلها من وراء ذلك الركام المعرفي الذي تكون بفعل عملية التداخل التلفيقي الذي عرفته تلك النظم بعد تفككها"، كما يقول في "بنية العقل العربي". فهي البنية الأم لمجموعات الأزواج المعرفية التي تتمحور حولها النظم المعرفية الثلاثة (البيان، العرفان، البرهان)، بمعنى أنه يمكن اشتقاق هذه المجموعات من البنية المحصلة. فتاريخ العقل العربي إذاً ليس سوى تاريخ الظهور الحتمي لهذه البنية المحصلة، تاريخ تكوينها وتحولها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، لا أكثر ولا أقل. فالنظم المعرفية الثلاثة في استقلالها النسبي ليست سوى صورة جنينية للبنية المحصلة، تماماً مثلما أن العائلة هي صورة جنينية للدولة لدى

هيغل: منطق مثالي واحد يحكم الطرفين. فصورة العقل العربي التي يدعي الجابري أنه اكتشفها ثاوية في الخطاب العربي الحديث هي الصورة الناضجة المكتملة، البنية المحصلة، للعقل العربي الذي بدأ يتكون في عصر التدوين، في بداية العصر العباسي الأول. إنها بمثابة الفكرة الهيغلية للعقل العربي، تلك الفكرة التي تحكم تطور هذا العقل وتكون ثاوية في بذرته ومرحلته التكوينية. وعليه، فإن الازدهار الذي شهدته الثقافة العربية منذ عصر التدوين وحتى القرن السادس الهجري هو مجرد وهم لا يختلف في جوهره عن الجمود والانحطاط اللذين أصابا جسد الثقافة العربية في القرون السبعة الأخيرة. إنه مجرد إفراز عَرَضي، مجرد شعاع لحظي، ناتج عن احتكاك مرحلي بين النظم المعرفية الثلاثة في مرحلة استقلالها النسبي، ذلك الاستقلال الوهمي في جوهره بالنظر إلى أن هذه النظم تشكل في حقيقتها صوراً مختلفة للبنية المحصلة ذاتها.

بهذه الكيفية يغيّب الجابري عن المسرح الثقافي العربي: (أ) الصراعات الاجتماعية التاريخية التي شكلت الثقافة العربية وحددت مسارها، (ب) الفرق الكيفي بين مرحلتي الازدهار والانحطاط، ذلك الفرق الناجم عن تغيرات بنيوية عميقة في المجتمع العربي وفي موقعه العالمي، (ج) الفرق الكيفي بين مرحلة الانحطاط والمرحلة الحديثة، ذلك الفرق الناجم عن التغلغل الرأسمالي الغربي في الوطن العربي والذي بدأ في مطلع القرن التاسع عشر. وهو يفعل ذلك كله بضربة واحدة بإسقاطه إشكالات البرجوازية العربية الحديثة التابعة على التاريخ العربي الإسلامي برمته، وإعادة "اكتشافها" في ذلك التاريخ، اكتشاف ما أسقطه هو هناك.

وبهذه العملية، فإنّ الجابري: (أ) يعلي من شأن هذه البرجوازية التابعة

التي شكلتها الإمبريالية وعلاقاتها العالمية بربطها بتاريخ حضاري مجيد ويمد جذورها قسراً إلى فجر الحضارة العربية الإسلامية، بمعنى أنه يضفي عليها تاريخاً حضارياً مجيداً لا تمت إليه بصلة جوهرية؛ (ب) يغيّب منشأها الوضيع في منظومة العلاقات الإمبريالية بإزاحته إلى تاريخ طبقة أخرى أنجزت حضارة عظمى هي الحضارة العربية الإسلامية، وذلك بتغييب الصراعات الاجتماعية التاريخية الداخلية والخارجية المسؤولة عن ازدهار هذه الحضارة ثم أفولها، وبتغييب مرحلة التغلغل الرأسمالي الاستعماري في الوطن العربي منذ بداية القرن التاسع عشر، ومن ثم فرض علاقة تماثل وهمية بين المراحل المختلفة للحضارة العربية الإسلامية؛ (ج) يزيح أزمة البرجوازية العربية التابعة من بنيتها ومن التشكيلة الاجتماعية المعاصرة التي تسيطر عليها إلى الثقافة العربية برمتها وإلى عقل ثقافي موهوم، فتغدو الأزمة أزمة حضارة وأزمة عقل ثقافي، لا أزمة طبقة قائمة في الحاضر. ومعنى ذلك أنه يضع اللوم في ما تعانيه أمتنا اليوم من تدهور وانحطاط على العباسيين والعقل الثقافي الذي كونوه! أجل! إن الجابري يسقط انحطاط الطبقات الحاكمة العربية في العصر الحديث على العصور السابقة ويسقط أزمتها البنيوية على العباسيين.

ليس تحليل الجابري لبنية العقل العربي إذاً سوى تعبير عن الازدراء الاستشراقي الذي تحمله البرجوازية العربية التابعة الحديثة لذاتها، والذي تسقطه ظلماً على التاريخ العربي الإسلامي برمته. وليس مشروعه سوى تعبير عن شوق برجوازياتنا العربية الرثة إلى التماثل مع البرجوازية الإمبريالية الغربية التي خلقتها. كما إن التناقضات القاتلة لهذا المشروع ليست سوى تعبير عن عجزها البنيوي في تحقيق ذلك.

إنّ برجوازياتنا التابعة تقرف من ذاتها البائسة، فتحاول الهرب من حالة القرف تلك بإسقاط ذاتها على الثقافة العربية برمتها من جهة وبمحورة أشواقها حول عصر تدوين موهوم تتماثل فيه مع مثلها الأعلى (صورتها المثالية عن الغرب).

ماذا نستنتج بعد ذلك كله بصدد مفهوم العقل العربي كما يستعمله الجابري؟ إننا نستنتج أن العقل العربي الذي يتحدث عنه الجابري إن هو إلا عقل البرجوازية العربية الرثة الحديثة (البرجوازية الكولونيالية، كما يسميها مهدي عامل). هذا هو العقل البائس الذي "اكتشفه" الجابري ثاوياً في الخطاب العربي الحديث، فأصابه القرف مما رآه، فكان أن هرب من قرفه إلى الوراء، إلى التاريخ العربي الإسلامي يبحث فيه عن زاوية يودع فيها عُقَد هذه البرجوازية وخجلها من ذاتها وأزمتها البنيوية المتفاقمة، عن مكان تبرر فيه البرجوازية العربية الرثة بؤسها المزمن وتجد فيه بعض احترام لذاتها بالتمسح بتاريخ مجيد لا تنتمي إليه بالفعل. لكنه في الواقع لم يهرب إلى الماضي إلا بعد أن صبغه بصبغة الحاضر البائس، بعد أن أسقط عليه عقل البرجوارية العربية الرثة. بهذه العملية استطاع الجابري أن يقيم علاقة التماثل المطلوبة بين الماضي والحاضر، بين عقل البرجوازية العربية الرثة والعقل العباسي المبدع، ملبياً بذلك حاجة سيكولوجية ملحة لدى هذه البرجوازية.

ولنستذكر في هذا الصدد ما قاله مهدي عامل في كتابه العظيم "أزمة الحضارة أم أزمة البرجوازيات العربية": "فمجرد الإقرار بأن الأزمة التي تعاني منها مجتمعاتنا العربية القائمة هي أزمة الحضارة العربية، يفرض على الفكر اتباع منهج يبتعد فيه عن معالجة الأزمة الفعلية من حيث هي

أزمة هذه المجتمعات في بنيتها القائمة، ليسير في اتجاه آخر هو اتجاه البحث عن أسباب هذه الأزمة في بنية الحضارة العربية نفسها، فيرتد بهذا إلى الماضي للبحث عن أسباب علة الحاضر، مستنداً في ارتداده هذا إلى منطق ضمني يقيم التماثل بين الحاضر والماضي، إذ الإثنان من جوهر ثابت - وإن تغير في مظاهره - هو الحضارة العربية..... والغريب في أمر هذا المنهج..... أنه يتضمن فهماً معيناً لحركة التاريخ تنعدم فيه تقطعات هذه الحركة وقفزاتها البنيوية فتظهر في شكل حركة يتولد فيها الحاضر من الماضي بعملية استمرار للماضي، لا بعملية قطع معه، لأن الحاضر موجود في الماضي نفسه، أو قل إنه ليس سوى ما وصل إليه الماضي في حركة استمراره التاريخية".

هذا الكلام ينطبق كلياً على منهج الجابري، مع أن مهدي عامل يتكلم هنا بصورة عامة عن الفكر البرجوازي العربي الحديث، الأمر الذي يؤكد الطابع البرجوازي لفكر محمد عابد الجابري.

(33)

تراثنا بين الجابري وزكي نجيب محمود

إنّ البنية المحصلة للتداخل التلفيقي بين النظم المعرفية الثلاثة (البيان، العرفان، البرهان) هي حقيقة العقل العربي (بالمعنى الهيغلي). هذا ما يتوصل إليه محمد عابد الجابري في نهاية كتابه "بنية العقل العربي". ولكن، كيف يعرف الجابري هذه البنية المحصلة؟ وكيف يقترح تخطيها والخروج من مأزقها ؟

لنبدأ بالسؤال الأول.

يقول الجابري في "بنية العقل العربي": "وبالنسبة لموضوعنا فالمهم من العناصر المكونة للبنية المحصلة التي نتحدث عنها هو قوتها الإيبستيمولوجية أعني السلطة المعرفية التي تمارسها على العقل الذي تؤسسه: العقل العربي".وبتعبير آخر، فإن الجابري يعرف البنية المحصلة بدلالة السلطات المعرفية التي توجه الممارسة المعرفية وتحدد مرجعيات الفكر

ونقط انطلاقه، ومن ثم تحدد منهجية إنتاج المعرفة والفكر.

وما هي هذه السلطات في نظره؟

إنها ثلاث: (أ) سلطة اللفظ (اللفظ بوصفه كائناً قائماً في ذاته ومستقلاً عن المعنى، واللفظ بوصفه ظاهراً يثوي وراءه باطن)؛ (ب) سلطة الأصل (سلطة الوسيط العرفاني، الإمام، الولي، وسلطة السلف الشاهد الذي يقاس عليه الفرع الغائب)؛ (ج) سلطة التجويز (التجويز البياني الذي ينفي قانون السببية في الوجود ويعزو كل حدث بمعزل عن الآخر إلى مشيئة غيبية اعتباطية هي الصورة الميتافيزيقية لسلطة الحاكم المطلق، ظل الله على الأرض، والتجويز العرفاني الذي يمنح الأولياء القدرة على خرق العادات وإيجاد الكرامات).

ويرى الجابري أن هذه السلطات هي التي تحرك العقل العربي وتحكم الثقافة العربية برمتها، في شكليها القديم والحديث سواء بسواء. فهي لا تقصر فعلها على العصر العباسي وعصور الانحطاط فحسب، وإنما تفعل فعلها أيضاً في الثقافة العربية الحديثة، في الخطاب العربي الحديث، وإن كانت تلجأ هنا إلى التحايل والأحبولات المتنوعة وآليات الاستتار المختلفة لإخفاء ذاتها أو صبغها بصبغة عصرية علمية السطح. لذلك نراه يلجأ في خاتمة كتابه "بنية العقل العربي" إلى محاولة مطابقة السلطات المعرفية المذكورة مع الخصائص الأساسية للخطاب العربي الحديث والتي توصل إليها في كتابه "الخطاب العربي المعاصر"، وهي: "هيمنة النموذج السلف، رسوخ آلية القياس الفقهي، التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، توظيف الآيديولوجي في التغطية على جوانب النقص في المعرفي، جوانب

النقص في المعرفة بالواقع" - لا فرق في ذلك كله بين العقل العباسي والعقل العثماني والعقل الحديث. ثم إنه يؤكد على أن هذه الخصائص والسلطات تتداخل معاً تداخلاً عضوياً ويفترض بعضها بعضاً، فهي تجليات لعائلة معينة من الرؤى. وخلاصة ما يصل إليه الجابري بعد عناء تحليل هو أن العقل العربي "عقل يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا انطلاقاً من أصل أو انتهاء إليه أو بتوجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف إما في لفظه أو في معناه، وأن آليته، آلية هذا العقل، في تحصيل المعرفة - ولا نقول في إنتاجها - هي المقاربة (أو القياس البياني) والمماثلة (أو القياس العرفاني) وأنه في كل ذلك يعتمد التجويز كمبدأ، كقانون عام يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم". وبتعبير مكثف، فإن العقل العربي هو عقل فقهي غيبي سلفي.

وتذكرنا خلاصة الجابري هذه بما ذهب إليه زكي نجيب محمود في كتابه "تجديد الفكر العربي" من أن "في تراثنا العربي - إلى جانب عوامل القوة... - عوامل أخرى تعمل فينا كأبشع ما ستطيع فعله كل ما في الدنيا من أغلال وأصفاد، وأنه لمن العبث أن يرجو العرب المعاصرون لأنفسهم نهوضا أو ما يشبه النهوض، قبل أن يفكوا عن عقولهم تلك القيود، لتنطلق نشيطة حرة نحو ما هي ساعية إلى بلوغه". إذ "إنه لابناء إلا بعد أن نزيل الأنقاض ونمهد الأرض ونحفر للأساس القوي المكين".

ويكتفي زكي نجيب محمود بذكر ثلاثة من هذه العوامل المعوقة تذكرنا كثيراً بسلطات الجابري المعرفية. فهي: "الأول - أن يكون صاحب السلطان السياسي هو في الوقت نفسه، وبسبب سلطانه السياسي، صاحب الرأي، لا أن يكون صاحب رأي (بغير أداة التعريف) بحيث لا يمنع رأيه هذا أن يكون

لغيره من الناس آراؤهم. الثاني - أن يكون للسلف كل هذا الضغط الفكري علينا، فنميل إلى الدوران في ما قالوه وما أعادوه ألف ألف مرة - لا أقول إنهم أعادوه بصور مختلفة، بل أعادوه بصورة واحدة تتكرر في مؤلفات كثيرة، فكلما مات مؤلف، لبس ثوبه مؤلف آخر، وأطلق على مؤلفه اسماً جديداً - فظن أن الطعام الواحد يصبح أطعمة كثيرة إذا تعددت له الأسماء. الثالث - الإيمان بقدرة الإنسان - لا كل إنسان بل المقربون منهم - على تعطيل قوانين الطبيعة عن العمل كلما شاءوا، على غرار ما يستطيعه القادرون النافذون - على صعيد الدولة - أن يعطلوا قوانين الدولة في أي وقت أرادت لهم أهواؤهم أن يعطلوها".

يلاحظ أن هناك تشابهاً كبيراً بين سلطات الجابري المعرفية وعوائق زكي نجيب محمود. والفرق بين المفكرين هو أن زكي نجيب محمود لا يذكر هذه العوائق وكأنها قدر محتوم للأمة العربية، أو كأنها حصيلة معادلة منطقية صارمة، كما إنه لا يحيطها بهالة من المفهومات المثالية ولا يحقنها بمغزى ميتافيريقي، كما يفعل الجابري، وإنما يحاول أن يذكرنا بتاريخية التراث وبصورته الواقعية، التراث بعجره وبجره، حتى يتسنى لنا أن نتعامل معه بعقلانية وصدق وأن نجابه من يحاول أن يسخر هيبة التراث ومهابته لغايات رجعية ولترسيخ الإرهاب الفكري والاستبداد والعادات الهمجية. أما الجابري، فإن نقده لهذه السلطات في الواقع أقرب إلى التبرير الضمني منه إلى النقد، حيث إنه ينزع موضوعياً إلى تأبيدها، وإكسابها نوعا من الديمومة التاريخية والهيبة التراثية، وربطها بتاريخ مجيد بمعزل عن شروطها الاجتماعية التاريخية الماضية والحاضرة، ومحاولة إقناعنا بأن عقل البرجوازية العربية الرثة الحديثة هو هو عقل العصر العباسي الأول والعصر

الذي تلاه، هو هو عقل الثقافة العربية الإسلامية التي تفجرت ينابيعها غزيرة حتى القرن السابع الهجري؛ بأن البرجوازية العربية الرثة الحديثة هي نتاج عصر التدوين، نتاج الفراهيدي وسيبويه والشافعي والمعتزلة والمنصور والمأمون، وليس نتاج الإمبريالية الغربية وتغلغل علاقات الإنتاج الرأسمالي في الوطن العربي منذ القرن التاسع عشر. إنه يريد إقناعنا بأن البرجوازية العربية الحديثة شكلتها ثقافة العباسيين، لكي يغيِّب حقيقة أن الإمبريالية الغربية هي التي شكلت هذه البرجوازية من عناصر متنوعة من الإقطاع الشرقي في عصور انحطاطه ومن الرأسمالية الغربية في بنية معينة وظيفتها أداء دور في عملية إعادة إنتاج تبعية الوطن العربي للمراكز الرأسمالية الكبرى.

والنقطة الجوهرية هنا هي أن خصائص الخطاب الحديث تبدو مماثلة لما يسميه الجابري السلطات المعرفية للعقل العباسي، إذا عزلناها عن البنى الاجتماعية التاريخية التي تقع ضمنها. لكننا نكتشف في الواقع أنها تختلف بنيوياً عن بعضها، اختلاف الدولة الرومانية الأصلية عن الدولة الرومانية المقدسة، إذا وضعناها في أطرها الاجتماعية التاريخية، حيث إنه لا يمكن فصل جوهر العنصر عن البنية التي يقع ضمنها. فدور هذه الخصائص ووظيفتها وأسسها ومرتكزاتها في المجتمع العربي الحديث تختلف جذرياً عن نظيرتها للسلطات المعرفية للعقل العباسي. إذاً، بهذه الحيلة المنطقية يماثل الجابري بين طبقة حديثة رثة شكلتها الإمبريالية الغربية وبين طبقة قديمة فتية خلقت حضارة عظيمة.

والحق أن المشكلة لا تكمن في التعرف إلى العوائق أو السلطات المعرفية الموروثة (بصورة أو بأخرى)، وإنما تكمن في الفضاء الفكري للجابري والذي

يجعله عاجزاً عن طرح الأسئلة السليمة بصدد هذه السلطات والتي تمكن المرء من رؤيتها في إطارها الحقيقي ومن فهمها في ماديتها وتاريخيتها. إن الأسئلة السليمة التي تقود إلى معرفة مادية تاريخية حقيقية بصدد هذه السلطات تقع بالفعل خارج الفضاء الآيديولوجي للجابري، ذلك الفضاء الذي يستثني إمكانية طرحها في بنيته الداخلية. فهو مثلاً يخرج عن طوره (فضائه) كلياً لو فكر في طرح أسئلة كالآتية: لماذا وكيف ظلت هذه العوائق والنزعات (السلطات) الموروثة يعاد إنتاجها في المجتمع العربي في ظل تغلغل العلاقات الرأسمالية في الوطن العربي وتعزيز التبعية للمراكز الإمبريالية؟ لماذا أخفقت البرجوازية العربية بفصائلها المختلفة في تحقيق نظير عربي للثورة العلمية الكبرى وما واكبها من ثورات فلسفية وفكرية؟ وبتعبير آخر، لماذا أخفقت هذه البرجوازيات في تحديث الثقافة العربية الحديثة ورفعها إلى مستوى العقلانية العلمية؟ ولماذا عجزت الطبقة العاملة العربية حتى الآن عن قيادة حركة التحرر الوطني العربية وعن بلورة البديل النهضوي التقدمي لحكم البرجوازية؟ وما أسباب عزلة النخبة المفكرة (المنتجة للفكر) العربية عن الجماهير العربية؟ لماذا يؤدي الفكر العربي الحديث دوراً هامشياً مهمشاً في الحياة العربية الحديثة، وبخاصة في الحياة السياسية العربية، الأمر الذي يعمق العوائق والسلطات المذكورة؟ لماذا يظل الفكر العربي الحديث، بما في ذلك فكر الجابري، على هامش حياتنا؟ وأخيراً وليس آخراً، ما السبيل إلى تحرير الوعي الجماهيري العربي من قيوده الموروثة التي تحد من إبداعه وفاعليته التاريخية؟

هذه هي الأسئلة الحاسمة التي ينبغي طرحها والبحث عن إجابات نظرية وعملية عنها. بيد أن هذه الأسئلة تنبع من تربة أخرى، من فضاء فكري آخر يقع في مجال آخر، مجال الطبقة النقيض للطبقة التي يعبر عنا الجابري.

(34)

نقد بيكون للبيان والعرفان

من السمات البارزة للفكر الاستشراقي أنه يجوهر الغرب ويكسبه جوهراً عقلانياً علمياً ويجوهر الشرق ويكسبه جوهراً روحانياً أخلاقياً، فيجرد كليهما من تاريخيته ووحدته العضوية مع المسيرة العالمية للحضارة البشرية. إنها نزعة مثالية تتمثل أكثر ما تتمثل في أسطورة حضارة غربية (بناء روحي غربي) تمتد من هوميروس إلى إليوت ومن صولون إلى تشرتشل (وربما جورج بوش!) من دون تغيير جوهري في الأسس والقواعد.

ونجد هذه النزعة الاستشراقية عميقة الغور في فكر محمد عابد الجابري. فهو يجوهر الغرب في عقل أوروبي نظري الطابع معرفي النزوع، ويجوهر الشرق في عقل عربي بياني الطابع أخلاقي النزوع، تعصف فيهما الثورات والأنواء من دون أن تصيب جوهريها بخدش. وتدفعه هذه النزعة المزورة لتاريخ الحضارات إلى تغييب حدث تاريخي في غاية الأهمية، هو الثورة العلمية الكبرى، التي وقعت ما بين منتصف القرن الخامس عشر ونهاية

القرن السابع عشر، وما صاحبها من تغيرات جوهرية في أنماط التفكير والسلوك في شتى مناحي الحياة.

إننا لا ندعي بالطبع أن الجابري ليس مدركاً لحدوث هذه الثورة العظيمة ولحجم الزلزال الذي أثارته في حياة أوروبا والعالم. إنه يعي حدوثها وجانباً من أهميتها جيداً. ودليلنا على ذلك أنه نشر كتاباً مفصلاً في فلسفة العلم وتاريخه مكوناً من مجلدين، الأول بعنوان "تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة"، والآخر بعنوان "المنهج التجريبي وتطور الفكر العلمي"، عبر فيهما عن مدى اهتمامه في هذه المسألة. ومع ذلك كله، فإننا نقول إن الثورة العلمية الكبرى مغيبة فلسفياً في فكره. وبالأحرى، فإن المغيب حقاً هو أثرها الثوري في الفكر الأوروبي، ومن ثم العالمي، والشرخ العميق الذي أحدثته في نسق التفكير الأوروبي، ومن ثم العالمي. هذا هو المغيب فعلاً في فكر الجابري. وهذا المغيب هو الذي يجعله يظن:

(أ) أن البناء الثلاثي للفكر العربي في العصر الوسيط، والمتمثل في البيان والعرفان والبرهان، يقتصر على الفكر العربي ولا يخص أيضاً الفكرالأوروبي القروسطي؛

(ب) أن البرهان من طينة تختلف كيفياً عن البيان والعرفان، حيث إن الأخيرين هما من نتاج العقل الشرقي، في حين أن الأول هو من نتاج العقل الإغريقي - الأوروبي؛

(ج) أن البرهان الأرسطي يمثل مرحلة من مراحل العلم (إنه علم ذلك العصر)، ومن ثم أن لا فرق جوهرياً بين البرهان وبين العقلانية الحديثة التي انبثقت مع العلم من قلب الوعي الأوروبي الحديث.

ونحن نعارض هذا الظن ونرى أنه يرتكز إلى هذا التغييب المنهجي. إذ نرى أن النظم المعرفية الثلاثة التي يتكلم عنها الجابري ليست وقفاً على الفكر العربي في العصر الوسيط، وإنما هي سمة أساسية من سمات الثقافة الإقطاعية القروسطية برمتها (العربية الإسلامية والأوروبية المسيحية بصفة خاصة)، وإن كانت قد وصلت أوجها وشكلها المتكامل في الحضارة العربية الإسلامية (كما بين سمير أمين في كتابه المركزية الأوروبية). ونرى أيضاً أن هذه النظم الثلاثة تشكل في الواقع أجزاء مختلفة من البنية الآيديولوجية الإقطاعية الواحدة وتنتمي إلى العائلة ذاتها، وأن ترابطها العضوي يعود في الأساس إلى الترابط العضوي بين مؤسسات الإقطاع التي ارتكزت إليها هذه النظم.

لكننا نرى أيضاً أن محورها ومركز قوتها والتعبير الأوضح عن السلطة الإقطاعية كان البرهان في شكله القروسطي الإقطاعي. لذلك، لم يكن الخصم الرئيسي للثورة العلمية العرفان ولا البيان في حد ذاته، وإنما كان البرهان القروسطي المستمد من أرسطو.

لقد كان العرفان والبيان أوهى (فكرياً) من أن يقفا في وجه الثورة العلمية العاتية. أما البرهان، مدعوماً من مشروعية البيان وسلطته، فقد كان خصماً عاتياً كاد أن يخنق الثورة العلمية الكبرى في مهدها. والحق أن العلم في بواكيره تحالف موضوعياً مع العرفان في وجه طغيان البرهان القروسطي. ويكفينا أن نذكر هنا حالتي جيوردانو برونو الذي أحرقته حياً قوى البرهان القروسطي البياني، ويوهانس كبلر الذي امتزجت فيه النزعة العلمية الرصدية مع النزعة الصوفية الفيثاغورية التحاماً عضوياً غذت به الواحدة الأخرى. بل حتى نيوتن نفسه شغل الخمس فقط من وقته الفكري

في العلم. أما الأخماس الأربعة الأخرى، فقد شغلها في العرفان واللاهوت والممارسات السيميائية.

ودليلنا على ذلك أن جل النقد الذي وجهه رمزا الثورة العلمية الكبرى الرئيسيان، فرانسيس بيكون الإنجليزي وغاليليو الإيطالي، إلى الفكر القروسطي انصب على البرهان الأرسطي بصورة خاصة. ولندقق في النقد الذي وجهه فرانسيس بيكون، فيلسوف الثورة العلمية الكبرى، إلى الفكر القروسطي.

يعد فرانسيس بيكون الإنجليزي (1561 - 1626) الفيلسوف والمبشر الأول للثورة العلمية الكبرى (1450 - 1700). وهو التعبير الفلسفي الأدق عن القوى الاجتماعية الصاعدة في ذلك العصر وعن طموحاتها التاريخية وعن رؤيتها للعالم، تلك الرؤية التي شكل انبثاقها على مسرح التاريخ شرطاً أساسياً من شروط نشوء العلم. فلئن عبر رينيه ديكارت عن الجناح الواقعي التسووي لهذه القوى الصاعدة، فقد عبر بيكون عن جناحها الثوري الصدامي، ومن ثم عن طموحاتها التاريخية ومغزاها التاريخي. وعليه، فلئن عبر ديكارت عن التوازن الطبقي الذي كان سائداً في عصر الملكيات المطلقة، فقد عبر بيكون عن الحقبة الحديثة برمتها والتي اتسمت بصعود البرجوازية الصناعية وسيطرتها على حياة المجتمع العالمي.

ويكمن جوهر المشروع البيكوني في النقد الشامل الذي وجهه صوب الفكر القروسطي الإقطاعي في جميع أوجهه وفي بناء تصور جديد لمنهجية إنتاج المعرفة على أنقاضه تمثل في مقولتة الشهيرة أن المعرفة قوة. ومن هذا المنظور، من منظور هذه المقولة، حكم بيكون على معرفة عصره ونظمها

بأنها ليست معرفة بالمعنى الصحيح، وإنما معرفة زائفة، مجرد ادعاء، لأنها لم تمنح أصحابها قوة على الطبيعة.

وقد صنف بيكون "المعرفة" السائدة في عصره إلى ثلاثة أصناف: المعرفة الرقيقة Delicate، والمعرفة الخيالية Fantastic، والمعرفة الجدالية Contentious. أما المعرفة الرقيقة فهي تلك المستقاة من دراسة الآداب الكلاسيكية (الإغريقية واللاتينية). وقد شجبها بيكون على أساس أنها لا تسهم بشيء في بناء القوة، وإنما هي في جوهرها زينة وحلية يتباهى بها الأرستقراطيون. لقد أدرك بيكون جيداً الطابع والوظيفة الطبقيين لهذا النمط من المعرفة.

أما المعرفة الخيالية، فقد عنى بها بيكون شيئاً قريباً جداً من العرفان و "العلوم" المرتبطة به مثل السيمياء والتنجيم. وقد صب بيكون جام غضبه على هذا النمط من "المعرفة". فلم يكتف باعتباره مغايراً للمعرفة الحقة، وإنما اعتبره أيضاً مفسداً لهذه المعرفة، حيث إنه يوهم الناس بأنه مماثل للمعرفة الحقة، في حين أنه لا يتعدى محاكاة شكلها الخارجي فقط. صحيح أنه يشترك مع المعرفة الحقة في المرمى النهائي، وهو السيطرة على قوى الطبيعة. إلاأنه يهمل كلياً الشروط والأساليب الفعلية التي من دونها لايمكن الحصول على المعرفة الحقة، ويلجأ إلى أساليب غير مشروعة لا تمنح الإنسان في النهاية سوى الوهم بأنه يسيطر على قوى الطبيعة.

وأخيراً وليس آخراً، فهناك المعرفة الجدالية، وهو المصطلح الذي أطلقه بيكون على ما درج الجابري على تسميته البيان والبرهان. وفي نقده للبيان (علم الكلام واللاهوت بصورة خاصة)، ركز بيكون على نقد المنهجية

الجدالية الخصامية المتبعة فيه، والتي كانت تحريفاً قروسطياً للمنهج الأفلاطوني الجدلي. وهو يقر بأن البيان يسعى أيضاً إلى القوة، إلا أنه لا يسعى إلى القوة التي يفرضها البشر على الطبيعة لصالح البشرية جمعاء، وإنما يسعى إلى القوة التي يفرضها بعض البشر على بعضهم الآخر لصالح هذه الفئة أو تلك، هذا الفرد المتسلط أو ذاك. بذلك، فإنه ليس معرفة بالمعنى الصحيح تسعى إلى استكشاف الوجود لصالح الإنسان، وإنما هي مجموعة من الوسائل والأساليب الآيديولوجية التي تهدف إلى تخدير الخصم والسيطرة عليه واستعباده. والخصم هو بالطبع غالبية البشر المسخرة لخدمة أقلية أرستقراطية وكهنوتية. لقد راعه ذلك الأسلوب الجدالي العقيم الذي اتسم به الكلام اللاهوتي والذي كان يخفي وراءه مقاصد وأهدافاً طبقية تسلطية، وأدرك جيداً السر الطبقي لهذا النظام المعرفي المعقد.

لكن بيكون لم يقصر نقده على البيان (الكلام، اللاهوت)، أو البعد البياني في ما أسماه المعرفة الجدالة، وإنما تخطاه إلى البرهان، إلى المنهج الأرسطي نفسه. إنه لم ينقد البيان والعرفان من منظور البرهان، كما فعل ابن رشد، وإنما نقد المنظومة الثلاثية القروسطية برمتها من منظور العلم وعقلانيته الآخذة بالصعود آنذاك. ولكن، كيف نقد بيكون أرسطو؟

(35)

نقد بيكون للبرهان الأرسطي

لم يكتف فرانسيس بيكون بنقد البيان والعرفان. كما إنه لم ينقدهما من منظور البرهان الأرسطي، كما فعل ابن رشد. لكنه وجه نصل نقده الحاد إلى البرهان الأرسطي نفسه، لا من منظور العرفان، كما فعل الشيخ الرئيس ابن سينا، ولا من منظور البيان، كما فعل الإمام الغزالي، وإنما قام بنقد النظم الثلاثة جميعاً (البيان، العرفان، البرهان) من منظور جديد، هو المنظور المادي العلمي، ذلك المنظور الذي نجده في "حالته العملية" (إذا استعملنا تعبير ألتوسير) في الحسن بن الهيثم وابن خلدون (انظر في هذا الصدد كتاب "في علمية الفكر الخلدوني" لمهدي عامل). وبتعبير آخر، فإن بيكون لم ينقد مكوناً من مكونات الفكر القروسطي بدلالة مكون آخر من المنظومة ذاتها، كما كان يفعل الفلاسفة الأوروبيون والعرب قبله، وإنما نقد هذه المنظومة برمتها وفي جوهرها من منظور جديد كان آخذاً في الصعود والتبلور آنذاك، متحدياً الإقطاع ومتخطياً إياه إلى آفاق جديدة لانهائية

الطابع والروح.

وبالطبع، فإن بيكون لم يكن وحيداً في ذلك الصراع المصيري، وإنما كان أحد أبرز أعلام حركة ثقافية جارفة شكلت الأساس للثورتين العلمية الكبرى والصناعية وللفكر المستنير بعامة. ففي الوقت الذي كان فيه بيكون يقوض أركان الدغمائية الأرسطية على صعيد المنطق، كان غاليليو غاليلي، مؤسس علم الفيزياء، يقوض بمخياله العلمي أركان النهج الأرسطي في دراسة الطبيعة والتفكير فيها. فما كان بالإمكان تحرير منهجية إنتاج المعرفة من سلطان الآيديولوجيا - اللاهوت من دون تحطيم قلب المنظومة الفكرية القروسطية المتمثل في البرهان الأرسطي. فالعلم الحديث لم ينشأ على قاعدة هذا البرهان، كما يوحي الجابري، وإنما نشأ على أنقاضه. ولنرَ كيف وجه بيكون سهامه النقدية نحو نحر البرهان الأرسطي.

رأي بيكون أن البرهان الأرسطي كان يرمي في أحسن أحواله إلى الدلالة والبرهان، وأنه كان في أكثر الأحوال أداة إقناع وتعليم. وهذا بالضبط هو مكمن قصوره في نظر بيكون. فالبرهان والإقناع يسعيان في نظره إلى غزو العقل، لا الطبيعة، إلى سيطرة بعض الناس على بعضهم الآخر، لا إلى إخضاع الطبيعة لصالح الجميع، كما يجدر بالمعرفة أن توجه. فهما يفترضان أن الحقيقة معروفة سلفاً وأن المشكلة الوحيدة تكمن في بيانها وإقناع من يجهلها بها أو تعليمه إياها. وبالمقابل، فإن بيكون يقترح نهجاً جديداً نقيضاً، هو نهج الاكتشاف، نهج إنتاج المعرفة الجديدة، ذلك النهج الذي يحمل ازدراء كبيراً للقدر اليسير من الحقائق والمعرفة الذي كان معروفاً حتى عصر بيكون، وشعوراً دافقاً بالقدر الهائل من الحقائق والمعارف التي كانت غائبة عن بصيرة البشرية حتى ذلك العصر، شعوراً دافقاً بما كانت

الطبيعة تخبئه من أسرار وألغاز.

إنَّ منطق بيكون هو منطق اكتشاف، وليس منطق جدال وبرهان وإقناع. إنه منطق علوم الطبيعة، وليس منطق اللاهوت والميتافيزيقا، منطق الصناعة المتطورة، وليس منطق الزراعة التقليدية، منطق الرأسمالية الصاعدة بكل ما تحمله في باطنها من وعود لانهائية، وليس منطق الإقطاع بكل ما يحمله من طمأنينة جنينية ومحدودية، منطق بناء المعرفة وإنتاجها وتطورها، وليس منطق تعلم المعلوم مسبقاً وسلفا، منطق التقدم، وليس منطق الجمود والسلف.

إنَّ بيكون ينادي بتفوق اكتشاف الوقائع والحقائق الجديدة على البرهان المعلوم مسبقاً. وهناك طريق وحيدة إلى الاكتشاف، لا هي بالكشف العرفاني أو الإشراق (كما هو الحال عند ابن سينا والسهروردي الحلبي) ولا هي بالقياس الجامع (كما هو الحال عند ابن رشد وتوما الأكويني)، وإنما بالبحث العلمي التجريبي القادر على النفاذ إلى الأسرار الفعلية للواقع المدروس (كما هو الحال عند الحسن بن الهيثم وابن خلدون وغاليليو). فمبادئ فعل الطبيعة (والمجتمع) لا تقع جاهزة على السطح لكي تلتقطها الحواس الخام، وإنما هي مستترة يستلزم استخراجها أسلوباً معقداً من البحث والدراسة والنقد المتواصل. فلا التحليل المنطقي ولا المراكمة الميكانيكية للمشاهدات تكفي لذلك. فهناك حاجة متواصلة ومنهجية للتجريب النشط الذي يهدف إلى ترتيب الوقائع بصور تختلف عن الصور الاعتيادية التي نجابهها في خبرتنا اليومية. إن النهج العلمي يجبر الطبيعة إجباراً على التصريح بحقائقها، تماماً مثلما أن الاستجواب الذكي يدفع الشاهد إلى الإفصاح عمّا شاهده بالفعل.

وقد شبه بيكون التحليل المنطقي البحت بما يفعله العنكبوت حين ينسج بيته من ذاته ومن موارده الذاتية. ولئن كان بيت العنكبوت منظماً ومرتباً، فإنه في النهاية ليس سوى مصيدة. كذلك شبه بيكون المراكمة الميكانيكية للمشاهدات بما تفعله النملة حين تراكم أكواماً من المواد الخام. أما المنهج العلمي السليم الذي ينادي به بيكون، فقد شبهه بالعمليات التي تجريها النحلة التي تجمع جدلياً ما بين أداء العنكبوت وأداء النملة. فهي تجمع المادة الخام من الطبيعة كما تفعل النملة. لكنها لا تكتفي بذلك، وإنما تخضع هذه المادة للعمل المنهجي الهادف وتحللها وتعيد صوغها لكي تستخلص كنوزها الدفينة.

وينبغي الانتباه هنا إلى أن البرهان المنطقي نفسه يتحول جذرياً من حيث الطبيعة والدور في ضوء هيمنة منطق الاكتشاف. فهو يغدو نوعاً من الاكتشاف، متخطياً بذلك القياس الجامع الذي يشكل جوهر البرهان الأرسطي. ونلاحظ في هذا الصدد الاعتماد المكثف للعلم الحديث على الرياضيات المتطورة في عملياته المختلفة، بما في ذلك عملياته البرهانية، والتي لا يمكن اختزال منطقها إلى القياس الجامع وحده، وذلك بعكس العلم القديم الذي كانت الرياضيات تؤدي فيه دوراً عرضياً وكان يعتمد بصورة مكثفة على القياس الجامع والحجج الميتافيزيقية العامة.

ومن جهة أخرى، فقد لمس بيكون الطابع المحافظ للمنطق الأرسطي الصوري. فهذا المنطق، بافتراضه أن الحقائق المهمة معلومة مسبقاً وسلفاً، يرسخ في الناس عادة العودة إلى الماضي واتخاذه مرجعاً والقبول به من دون تمحيص نظر نقدي، ومن ثم يرسخ فيهم تقديس السلف وسلطته. وعليه، فإن البرهان الأرسطي هو رديف "عقلاني" لما أسماه الجابري سلطة السلف، تلك

السلطة التي يرى الجابري أنها تشكل عنصراً أساسياً من العناصر الجوهرية المكونة للعقل العربي. لذلك، فإن دعوته إلى تأسيس البيان على البرهان هي في جوهرها دعوة إلى تعزيز سلطة السلف وتثبيتها، حيث إن البرهان هو من طينة البيان. فالمنطق الأرسطي الصوري يرنو بطبعه إلى الماضي والسلف. أما منطق الاكتشاف، فيرنو بحكم آلياته الداخلية إلى المستقبل ويرتكز إلى الاعتقاد بأن التقدم المستمر هو ضمان المعرفة الأصيلة واختبارها وهدفها. لذلك ينظر منطق الاكتشاف إلى المعلوم أو المعتقد مسبقاً على أنه في المقام الأول مادة للاختبار بتجارب جديدة، وليس مادة للتلقين والإذعان والطاعة. ففائدة المعلوم لا تكمن في ذاته، مهما كان هذا المعلوم مختبراً، وإنما تكمن في تسخيره أداة لإنتاج المزيد من المعرفة، أي أداة لمزيد من البحث والتنقيب والاكتشاف.

إنّ المعلوم يغدو أداة لإنتاج المعرفة في اللحظة التي يعلم فيها، في لحظة ولادته، وإلا انقلب أداة سلطوية لإعاقة المعرفة ولجم عملية إنتاجه (كما حصل مثلاً مع الماركسية في الاتحاد السوفييتي). ذلك أن قيمة الحقائق القديمة تكمن في إمكانية استعمالها للكشف عن الحقائق الجديدة.

إنّ العلم يعني غزو المجهول، لا التكرار الممل بصورة متنوعة للمعلوم مسبقاً. كما إن التقدم المتواصل في إنتاج المعرفة هو الضمان الوحيد لحماية المعلوم مسبقاً من الانزلاق في مهاوي الدغمائيات وسلطة السلف أو تحلله إلى خرافات وخزعبلات. إنه الاختبار والهدف للمنطق الحق الذي يفضي إلى الحقيقة. ويرى بيكون أن المظهر الرئيسي لقصور المنطق القديم هو إخفاقه في حل المشكلات الحقيقية للناس. فما الذي أحرزه المنطق القديم على صعيد تحسين الحياة وشروطها وظروفها؟ إن الشيء الوحيد الذي أحرزه هو

قهر الإنسان للإنسان في التشريع والسياسة وإصدار الأحكام. فإذا أراد المرء التعرف على ما كان ينفع الناس في العالم القديم، فعليه أن يتجه صوب الحرف والمهن التي كانت مزدراة. لكن التقدم في المهن والحرف كان متقطعاً وعرضياً في العالم، الأمر الذي يؤكد الحاجة إلى منطق الاكتشاف، إلى المنهجية العلمية، حتى يكون تقدم المهن والصناعة متصلا وتراكمياً ومنتظماً، أي حتى تكون الثورة الصناعية ممكنة.

لقد نقد بيكون السلف وسلطة المألوف وأعلى من شأن النقد العلمي، وانتقد بشدة استنباط الأحكام منهما والاعتماد على انتظامات الظاهر والسطح، ومن ثم تسليط علاقات ومبادىء وهمية على مجريات الطبيعة. وقد رفض البرهان الأرسطي لأنه أسبغ على هذه الأحكام السلفية مشروعية "عقلانية". أما منطق الاكتشاف، فهو يهدف إلى حماية العقل من ذاته وإكسابه عادات وقيماً تمكنه من أن يطيع الطبيعة عقلياً حتى يتسنى له أن يتحكم فيها عملياً. والأهم من ذلك كله أن بيكون انتقد التصور الميتافيزيقي التجريدي للعقل الذي ينزع إلى تدبر العقل بمعزل عن المجتمع والممارسة الاجتماعية. فقد كان بيكون من أوائل من أدركوا الطبيعة الاجتماعية للعقل وللبحث العلمي وأن المعرفة هي شكل معين من أشكال الإنتاج الاجتماعي.

خلاصة القول إنّ بيكون قد أدرك أن البرهان الأرسطي شكل القلب من الفكر ما قبل الرأسمالي، الذي رأى بيكون بجلاء ضرورة تقويض أركانه حتى يتسنى لقوى الإنتاج الصاعدة المضي في صعودها والإنطلاق نحو اللانهاية.